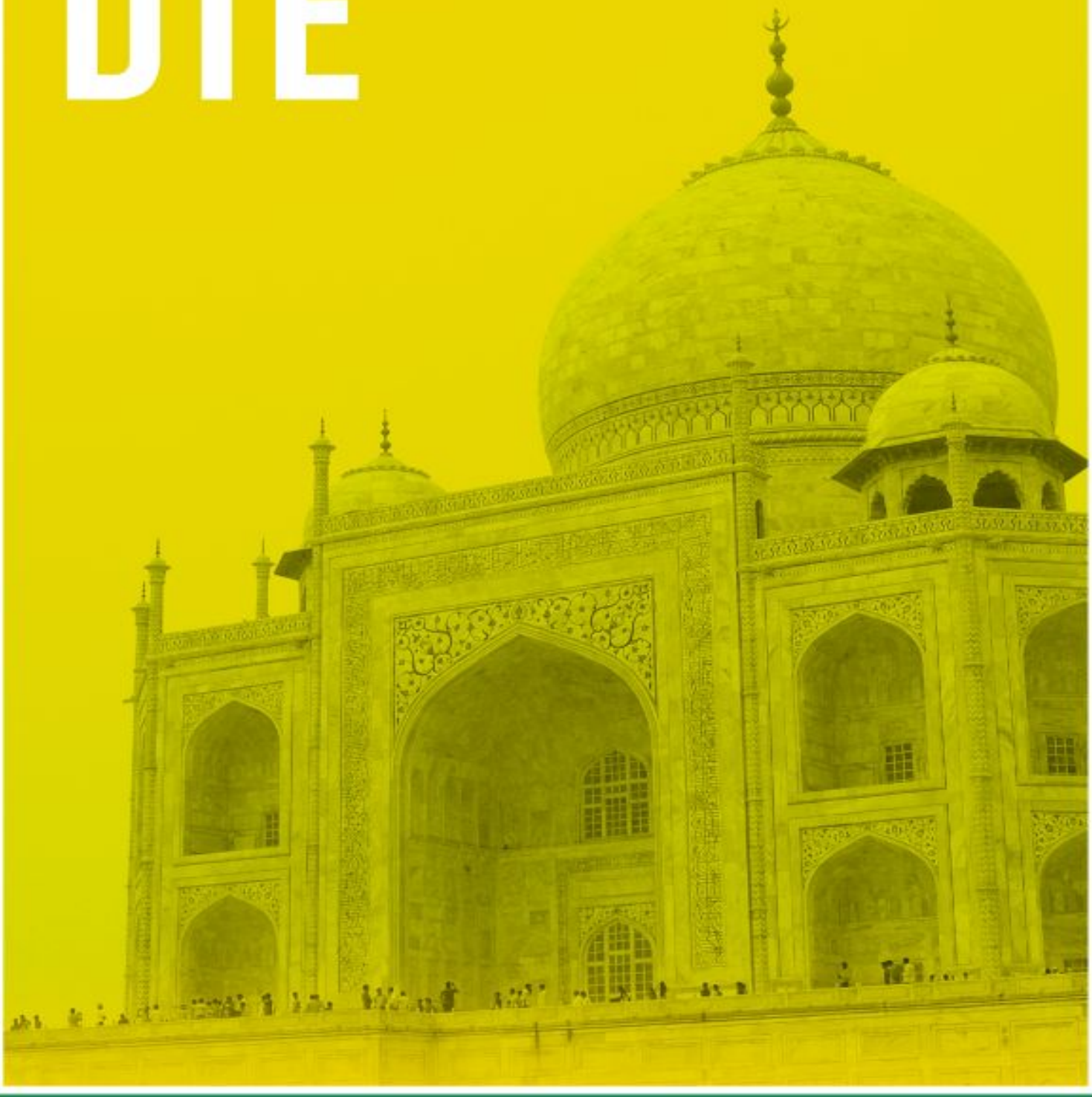
MINIBOOK

IN DIE



Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Indie

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Plik opracował i przygotował Woblink

woblink

woblink.com

Spis treści

• Henryk Elzenberg - *Gandhi w perspektywie dziejowej*

• *W Indiach córki nie cieszą* - Z Nalini Vishvanathan rozmawia Marzena Zdanowska

• Marta Zdzieborska - *Niedotykalni na papierze*

Indie

W niniejszym minibooku staramy się wyjaśnić, na czym polega i z czego wynika dysonans pomiędzy Indiami, które znamy z tradycyjnych przewodników (pełnych pięknych budowli typu Tadź Mahal, tętniących kolorami znanymi z kina czy telewizji) a Indiami widzianymi na hinduskiej ulicy – biednymi i nędznymi. >br /> Marta Zdzieborska pisze o wprowadzonym w 1950 roku do indyjskiej konstytucji zapisie o polityce afirmatywnej, która miałaby niwelować różnice wynikające z przynależności do konkretnej kasty. Dziennikarka skupia się przede wszystkim na „niedotykalnych" – osobach, które zostały wykluczone z systemu kastowego. O tej samej grupie pisał już w 1946 roku Henryk Elzenberg, rozprawiając o „geniuszu etycznym" – Gandhim i recepcji jego nauki w perspektywie dziejowej. Z kolei Nalini Vishvanathan w rozmowie Marzena Zdanowska opowiada o innym niepokojącym zjawisku kojarzonym przede wszystkim z Indiami, mianowicie o aborcji selektywnej i sytuacji dziewczynek w tym kraju.
Nasze minibooki są społecznie zaangażowanymi przewodnikami po kulturach i problemach cywilizacyjnych. Mamy nadzieję, że dzięki nim lepiej zrozumiecie Państwo cel swoich podróży.

Życzymy inspirującej lektury!
Redakcja miesięcznika "Znak"

Ps. Wszystkim autorom i spadkobiercom praw autorskich serdecznie dziękujemy za udostępnienie tekstów do minibooków. Jednocześnie informujemy, że dołożyliśmy wszelkich starań, by odnaleźć ich spadkobierców i właścicieli. Przychody ze sprzedaży minibooków nieposiadających ambicji komercyjnych, zostaną przeznaczone na kontynuowanie działalności miesięcznika „Znak”.

Gandhi w perspektywie dziejowej

Henryk Elzenberg

Wielkim i natchnionym już duchem, ale przecież także młodziutkim jeszcze chłopcem i entuzjastą był nasz Mickiewicz, gdy pisał słynne słowa „witaj jutrzenko” i owe dalsze o „słońcu”, które miałoby przyjść po jutrzence. I my dziś aż zbyt może pewni jesteśmy, że to nie jego wielkość natchniona, ani jakiś uprzywilejowanym śmiertelnym udzielany boski dar wieszczy, ale ów młodzieńczy entuzjazm i poetycka zdolność do złudzeń przemówiły w owej chwili przez jego usta. Przyszłość jest nieskończona i nieskończone są ukryte w niej możliwości; ale nasza, w porównaniu z romantykami, tak bardzo zmniejszona ufność do świata a bardziej wyrobiona mądrość życiowa skłaniają nas przemożnie ku przekonaniu, że w dziejach nie ma słońc ani jutrzenek, że są tylko iskry śród nocy. I gdyby – tak sobie myślimy – jakiś widz z dalekiej planety mógł spojrzeć na tę naszą Ziemię, nie jako na przedmiot fizyczny, ale jako na symbol widzialny życia duchowego jej mieszkańców, dostrzegłby tam plamę ciemną raczej niż świetlną: co najwyżej, w tej ciemności rozsiana, nieuchwytną jakby fosforescencję. I tylko co czas pewien, z przerwami, zaznaczałyby się tam blaski mocniejsze, zapalające się gdzieś w jakiejś duszy i wraz z nią, a najczęściej wcześniej nić ona, gasnące beznadziejnie z powrotem. Obraz bliski prawdy, zapewne: a przecież może by się godziło coś w nim zmienić, choćby tylko proporcje. Dzieje ludzkie, w głównej swej masie, są prześladowane złem i, co nielepiej, na wskroś przepojone ślepotą i tępotą w rzeczach wartości; trudno się w nich dopatrzyć jakiegoś sensu, który by je jako całość usprawiedliwiał. A jednak, na tym tle mrocznym, pojawiają się

nie tylko luźne, mniej lub więcej jednostkowe przebłyski, ale mniejsze lub większe, liczebnie zawsze oczywiście ograniczone, niemniej przecież nie tak już znikome, nie tak całkiem pozbawione jutra ruchy zbiorowe, świadczące o wysiłku człowieka, by się etapami wznieść ponad siebie. Ruchy takie rodzą się, rosną, rozbijają o niezwyciężony, wieczny opór ludzkiej natury i giną, w świadomości potomnych zostawiając ślad wyraźny lub nikły, czasem echo tylko, czasem niepokój i jakby wyrzut sumienia. Czy te ślady się w końcu jakoś sumują? czy stają się siłą żywą, wpływającą na tamten tok główny? trudno temu bezwzględnie zaprzeczyć, dziecinnie byłoby twierdzić stanowczo. Pewną natomiast jest rzeczą, że jakiś czas po odpływie jednej takiej fali jawi się zawsze poryw nowy, czy to z poprzedniego wywodzący się wprost, czy to zrodzony z dążeń wspólnych, czasem prastarych, nigdy jednak bez jakiegoś związku z przeszłością: – tak że w ostatecznym wyniku wytwarza się jakby pewna tradycja, i obok wielkiej mętnej rzeki dziejów ogólnych, toczącej swój piach i swe zbrodnie, zaczyna płynąć jak gdyby strumień drugi, mniej obfity, mniej ciągły, strumień dziejów „małych”, ale tych właśnie, poprzez które całość nabiera sensu a zło tamtych jest odkupione.

Z ruchów tych, jak dotąd najdonioślejsze – jest to fakt, choć bynajmniej nie widać, aby miało być koniecznością powstawały na tle religijnym; takimi, w czystej postaci, były te, z których wyszły chrystianizm na Zachodzie i buddyzm na Wschodzie, albo w wieku XIII ruch franciszkański. Innym znowuż, liczebnie mniej silnym, wystarczała etyka czysta lub o lekkim tylko religijnym nalocie; jako takie my w świecie zachodnim zawsze z czcią będziemy wspominać pewne wielkie prądy duchowe starożytności klasycznej. I wiekowi XIX nie były zjawiska te obce: tu należy u nas szczupły co do zasięgu a tak płodny w następstwa ruch filomacki, a także i w niejednym ośrodku myśli reformatorsko-społecznej, od Saint-Simona po

dzisiaj, troska o przebudowę ustroju nie stępiała i nie zabijała troski o wartościową treść życia. Najbliższym nam jednak w czasie, a przez swe natężenie, masowość, wielkość aspiracyj i wielkość czasowych przynajmniej osiągnięć jednym zapewne z najpotężniejszych, z jakimi spotykamy się w dziejach, jest ruch, który zapoczątkował i poprowadził padły ostatnio z rąk zaślepieńca mistrz duchowy Indyj współczesnych, Mohandas Karamczand Gandhi, czołowa niewątpliwie, chociaż niestety mało dla niej reprezentacyjna postać epoki.

O tej stronie działalności Gandhiego wie się w Europie wciąż jeszcze mało. Wielu zna go prawie że tylko jako polityka, „wodza", przywódcę narodowego, bojownika o niepodległość, człowieka, który w najtrudniejszych warunkach, przy układzie sił najmniej korzystnym, długie lata, aż do niedawnego zwycięstwa, ciężko walczył o wolność swojej ojczyzny. Nieco mniej już jest znany działacz społeczny; tu jednak wie się tyle przynajmniej, że Mahatma uparcie i bez wytchnienia ścierał się z siłami zachowawczymi o równouprawnienie w jego kraju warstw najbardziej upośledzonych. Istotnie, zarówno wysiłek włożony przez niego w te sprawy, jak i osiągnięcia w obu kierunkach wystarczają, by z niego uczynić postać historyczną pierwszej wielkości. Indie, choć wbrew zamierzeniom Gandhiego zorganizowane w dwa państwa zamiast tworzyć jedność, której on pragnął, otrzymały przecież swój *swaradż*[1] w postaci mogącej uchodzić za, praktycznie biorąc najkorzystniejszą, w dzisiejszym świecie dostępną, odmianę niepodległości. W najważniejszej zaś kwestii społecznej, tej, która dotyczy pariasów – „nietykalnych", jak to tam się nazywa – czeka je bezsprzecznie rozwój i postęp, ale przełom główny już się dokonał: naruszone zostały nienaruszalne, ugruntowane tak, jak to tylko w oparciu o religię bywa możliwe, ostoje tego wiekowego szaleństwa w samej psychice zbiorowości. A jednak, jakkolwiek olbrzymie, wprost nie do

ogarnięcia są te zdobycze, to – pominąwszy już nawet, że przyczyniły się do nich inne jeszcze siły poza gandyzmem – nie one przecież, w perspektywie dziejowej, są tym, co znaczy najwięcej, tym, co nieustannie trzeba podkreślać, by nie uszło świadomości mało świadomych, powierzchownie patrzących widzów z Zachodu.

Bo przecież osiągnięcia społeczne, a tym bardziej polityczne, nawet największe, nie mogą być uważane za obdarzone jakąś doniosłością bezwzględną: doniosłość ta zależy od ludzi, którzy z nich mają korzystać. I nie mówimy już nawet o rzeczach takich, jak przyłączanie prowincyj narzucanie swej hegemonii, uzyskiwanie korzyści przy podziale władzy nad światem: to samo zastrzeżenie dotyczy faktów tak z istoty swojej chwalebnych jak zdobycie wolności przez jakiś naród, albo, w przekroju poziomym, zrównanie jakiejś warstwy z innymi. Bo jeśli ci wyzwoleni innego celu życia sobie nie znajdą, jak tylko co prędzej rzucić się na sąsiadów, by im wolność odebrać; jeśli ci zrównani co rychlej zaczną się wywyższać nad innymi i im praw równych odmawiać, to czyż można wtedy powiedzieć, że coś się obróciło na lepsze? Co najwyżej zaszła zmiana ról w tym przewlekłym i dość nikczemnym dramacie, w jaki od swych prapoczątków, monotonnie, układają się dzieje, i posępny kołowrót walki o władzę i o interesy trwa nadal. Nawet więc te wydarzenia szczytowe, poda które w owej sferze nic nie ma, stają się czymś więcej niż czyimś zyskiem – przy czyjejś równorzędnej stracie! – wtedy dopiero, gdy ten, kto na nich wygrał, zdoła się wyzbyć wielu zastarzałych błędów i grzechów. Rozstrzygający więc o ich randze aspekt wszelkich przemian dziejowych, to, wbrew hałaśliwym protestom fanatyków polityki czystej, w pierwszym jednak rzędzie aspekt etyczny. Ogólniej i mniej jednostronnie (na etyce się kultura nie wyczerpuje!): punkt ciężkości życia ludzkiego – dla tego, kto je waży i mierzy nie jako współzawodnik innych żyjących, ale

jako obserwator i sędzia – leży nie w kolejnych „górach” i „dołach” owego współzawodnictwa, ale tam, gdzie się wykuwają wartości.

Toteż, jeżeli ruch gandystyczny jest ponad tyle innych godny uwagi, to nie to mu tę wyższość nadaje, że zainicjował włącznie do społeczeństwa ludzkiego czterdziestu czy pięćdziesięciu milionów odtrąconych i sponiewieranych a nawet to że jednym z wielu krajów dał niepodległość; to jest wiele, to nie jest najwięcej. Równouprawnieni pariasi, moralnie nieprzemienieni, będą ludźmi pełnymi skaz ludzkich, czyniącymi zło niemniej sprawnie niż wczorajsi ich ciemiężyciele. Wyzwolone Indie, odarte ze swej aureoli męczeństwa, staną się państwem jak inne, z „aparatem”, z wojskiem, z przymusem, ze wszystkim, co nieprzekupnemu myśleniu każe w organizacji państwowej widzieć raczej tylko przykrą konieczność. Nic natomiast nie dorówna znaczeniu faktu, że ruch ów, to jeden z najważniejszych od zarania dziejów ruchów etycznych, jeden z najbardziej zdecydowanych znanych nam wysiłków zbiorowych pociągnięcia ludzkiej natury ponad szczebel dotychczasowy i że same jego zdobycze społeczne i polityczne włączają się jako składnik w to dzieło wyższe.

Sam Gandhi jest przedstawicielem niezmiernie rzadkiego typu człowieka – rzadszego może niż typ wielkiego myśliciela albo artysty – a który, z braku nazwy odpowiedniejszej, wypadnie może określić nieco chwiejnie jako geniusz etyczny. Geniusz etyczny, to przede wszystkim ktoś, w czyim ujmowaniu rzeczywistości punkt widzenia moralny góruje, ktoś spostrzeżeniowo i uczuciowo nastawiony na fakty moralne tak jak malarz na barwy, muzyk na dźwięk. Dalej jest to ktoś, w swojej dziedzinie, zdolny do realizacji najwyższych, ostatecznych, nieprzewidzialnych: przesuwa on z tej strony jakby granice możliwości ludzkiej natury. I wreszcie jest to, w tejże dziedzinie, ktoś twórczy, ocenę etyczną wnoszący w sfery życia, które,

jak dotąd, pod kategorie dobra i zła w przekonaniu ludzkim nie podpadały. Wszystkie te trzy rysy łączą się w Gandhim. „Bóg jest moralnością, Bóg jest sumieniem”” zwroty taki i inne podobne, które spotykamy pod jego piórem, jakże łatwe są do zaszczepienia od strony ich zawartości myślowej, ale jakże charakterystyczne dla tej postawy. Wrażliwość na sprawy etyczne i potrzeba czystości moralnej zaznaczyły się w nim od dzieciństwa. W historiach, które mu jako dziecku opowiadają, w pierwszych księgach samodzielnie czytanych, chłopiec wychwytuje niemal wyłącznie, by się nimi entuzjazmować, budujące przykłady cnót i poświęceń. Hariszczandra, który poprzez wszystkie próby „wierny był prawdzie”, Śrawana, który do granic ostatnich posunął miłość synowską: to są jego bohaterowie i wzory w wieku, kiedy innych chłopców interesują przygody na dalekich wyspach lub walki słoni. On sam, mały Mohan, uczniak podówczas ledwie uczący się pisać, nie może dnia pewnego zrozumieć, gdy podczas jakiejś inspekcji nauczyciel na migi chce dać mu poznać, był słowo źle napisane przepisał z tabliczki sąsiada. „Nauczyciel starał się później uświadomić mi moją głupotę, ale daremnie”. Szczegóły tego rodzaju można by mnożyć. Wiemy jednak, że często rozwój moralny nie odbywa się prostolinijnie, że zwłaszcza umocnienie się ostateczne nieraz dochodzi do skutku droga okrężną: przez winę i uświadomienie sobie tej winy. Etapy tej także drogi są u Gandhiego jasno widoczne. Jako nieco starszy już chłopiec, wraz z kilku towarzyszami, zaczyna jadać mięso; grzech religijny bierze na siebie świadomie, czuje się zgoła reformatorem, ale tajemnica przed rodzicami prowadzi w konsekwencji do kłamstwa: tego nie może znieść i przestaje. Nieco później dzieje się coś co z nazwy przynajmniej wygląda już po prostu niesamowicie: Gandhi kradnie. Naprzód miedziaki na papierosy; okoliczność obciążająca, że służącemu. Potem, by spłacić dług zaciągnięty przez brata, który o spłaceniu nie myśli, z jego ozdobnego naramiennika

wyłamuje kawałek złota i, nic bratu nie mówiąc, sprzedaje: tak się wtedy, w jego pojęciu, ratuje honor rodziny! Tym razem jest wstrząśnięty już głębiej; nie widzi innego sposobu oczyszczania się jak przez wyznanie: spowiada się ojcu, prosi o karę. I wreszcie – niedługo już potem – chwila tragiczna. Ojciec chorował wtedy ciężko, obłożnie; z rodziny właśnie Mohandas był tym, który przy nim czuwał najczęściej. Miał lat skończonych szesnaście; nieszczęsnym – tak później przez siebie potępionym – zwyczajem indyjskim od dawna już był żonaty i małżeństwo to od jakiegoś czasu było realne. Do żony przykuty był silnym, pozbawionym jeszcze podówczas głębszego pokładu uczuciowego, młodzieńczym pożądaniem zmysłowym. I gdy tak wieczorami siedział przy chorym, myśli jego odbiegały stale w tamtym kierunku. Któregoś dnia, gdy się nadarzyła sposobność dać się zluzować komuś innemu, skorzystał z niej aż nadto skwapliwie: odszedł, udał się do sypialni, obudził żonę… Po długiej chwili gwałtowne pukanie do drzwi: ojciec umarł. Dla przeciętnego sumienia winy tu mogło nawet nie być: syna zastępował przy łożu brat chorego, najserdeczniej oddany. Ale Gandhi nie tak to odczuwał. „Jest to – mówi, kończąc ową relację – plama, której nigdy mi się nie udało wymazać, ani zapomnieć”. I ten to straszliwy wstrząs stał się dla niego punktem wyjścia świadomej już celu i systematycznej pracy nad sobą – aż ukształtowany z wolna ideał został w pełni urzeczywistniony w życiu i czynie.

Na ideał ten wywarła wpływ wcale znaczny myśl etyczna i religijna Zachodu. Gandhi – jak powszechnie wiadomo – czerpie natchnienie z Tołstoja; niewiele mniej – o czym u nas pamięta się rzadziej – z Ruskina; bardziej jednak niż ci wielcy współcześni, jest mu źródłem Nowy Testament, zwłaszcza „Kazanie na Górze”, które w pewnym przynajmniej okresie życia skłonny jest uważać za najpełniejsze objawienie religijne ludzkości. Przede wszystkim jednak podejmuje przyszły Mahatma i rozwija

co cenniejsze pierwiastki tradycyjnej etyki własnej ojczyzny, tak że, mimo wszelkich wpływów zewnętrznych, jego myśli i czyny w tym zakresie pozostają rdzennie indyjskie, bliskie najbardziej świadomym współtwórcom tamtejszej kultury, ale bliski tak samo i masom, z którymi kontakt Gandhiego jest i pozostaje nierozerwalny.

Z cnót, których zespół się składa na ideał etyczny Gandhiego, najbardziej w Europie znana, dzięki znaczeniu, jaki miała dla jego metod akcji masowej, jest *ahimsa*, co po angielsku oddawane bywa przez „*non-violnce*”, a na polski może być całkiem poprawnie przetłumaczone przez „bezgwałt”. Do godności cnoty cnót jest ahimsa podniesiona w Mahabharacie, w tekście, który przeszedł w rodzaj przysłowia; termin sam – wbrew temu co kiedyś pisał o tym Gandhi – jest starszy; etymologicznie oznacza „niezabijanie”, nawet „niebicie”; znaczenie to jednak stopniowo rozszerzało się i wysubtelniało. Gandhi przez ahimsę rozumie unikanie gwałtu jakiegokolwiek: nie tylko przemocy fizycznej, ale wszelkie groźby, nacisku, odwoływania się do strachu jako motywu; i tak samo – zupełnie już w duchu właśnie „Kazania na Górze” – wszelkiej złości, gniewu czy nienawiści wobec drugiego człowieka. Zresztą, zgodnie z odczuwaniem indyjskim, ahimsa obowiązuje i wobec zwierząt; wzruszające, choć dla nas zabarwione jak gdyby lekkim, pełnym swoistego czaru komizmem, są skrupuły Mahatmy i otoczenia, gdy chodzi o sprawy takie np. jak pozbycie się węża jadowitego z zabudowań mieszkalnych na farmie, albo unieszkodliwienie stada małp, które na polu i w ogrodzie pustoszą im plony. Dodajmy tu co rychlej, że Gandhi nie ujmuje tych rzeczy po doktrynersku, w znaczeniu stawiania żądań sztywnych, niezgodnych z warunkami życia na ziemi. Pomijam skomplikowane zagadnienie walki orężnej, którą w jakimś sensie i w jakiejś mierze gotów bywał czasem rozgrzeszyć[2]; w stosunku do zwierząt natomiast sprawa jest prosta:

Gandhi wyraźnie się godzi z koniecznościami nieuchronnymi, przyznając np., że póki człowiek żyć będzie z uprawy roli, póty też będzie zmuszony toczyć walkę na śmierć i życie z całym szeregiem szkodników. I ogólniej: póki jest „w ciele” i wystawiony na ciosy, póty powinien się bronić; to zaś bez pewnego minimum gwałtu zrobić się nie da. Zamiast jednak w myśl klasycznej, tak miłej lenistwu konserwatywnemu formuły dochodzić na tej drodze do wniosku, że nie ma co stawiać programu, którego się i tak w pełni nie przeprowadzi, Gandhi, właśnie jako praktyk, uważa, że w każdym poszczególnym wypadku jest naszym świętym obowiązkiem uczciwie i nie szczędząc wysiłków szukać sposobów czy to uniknięcia gwałtu zupełnie, czy to, jeśli to niemożliwe, sprowadzenia go do dawki najmniejszej. Tego też przez całe życie się trzyma.

Byłoby jednak sfałszowaniem obrazu, gdybyśmy cnotę ahimsy, w publicznej działalności Gandhiego tak bezspornie zajmującą plan pierwszy, brali za treść jego ideału jedyną lub choćby za grunt i fundament. Jedyną nie jest z tej choćby racji, że za czynnik wyższej moralności równie istotny uważa Gandhi opanowanie głównych władających nami potrzeb cielesnych. Starym terminem sanskryckim nazywa się to *brahmaczarya* i obok najdalej idących ograniczeń w odżywianiu się – w jego praktyce osobistej rys wydatny i znany powszechnie – obejmuje także bezwzględną wstrzemięźliwość w zakresie płciowym. Jak dla większości przedstawicieli ascetycyzmu chrześcijańskiego, nie jest to, w jego pojęciu, cnota dla wszystkich; jest to jednak warunek zgoła niezbędny zdobycia pełni władzy ducha nad ciałem, przez tę władzę zaś – pełni każdej jakiejkolwiek cnoty innej, choćby ahismy. Wcielenie tej dyrektywy w życie osobiste Mahatmy jest nacechowane wielką prostotą: w pewnej chwili Gandhi, człowiek podówczas trzydziestosiedmioletni, ojciec dwóch synów, uświadamia sobie nakaz ascezy w stosunku do siebie samego, uzyskuje zgodę żony i raz na

zawsze oboje wyrzekają się tego, co już dawno przestało w ich związku stanowić ów łącznik jedyny.

I podobnie w „aśramie” ahmedabadzkim – o którym za chwilę powiemy – nie bez poważnych oporów tak ze strony niektórych Hindusów jak swych protestanckich przyjaciół angielskich i amerykańskich, narzuca Gandhi ten sam obowiązek nawet parom małżeńskim, jako istotny i najsurowiej przestrzegany przepis reguły.

Cnota jednak w tej etyce podstawowa, to ani najsilniejszym tylko dostępny rygorystyczny ascetyzm, ani nawet, jak się rzekło, ahimsa: bardziej niż brachmaczarya, bardziej niż bezgwałt, jest nią cnota „prawdy” (*satya*), o ile tak już, wzorem samego Gandhiego, decydujemy się oddać daleko bogatszy w treść termin sanskrycki. „Moralność jest podstawą wszechrzeczy, a substancją wszelkiej moralności jest prawda”: to znów jedna z formuł własnych Gandhiego. Może jednak, mówiąc „o życiu w prawdzie”, bylibyśmy bliżsi myśli istotnej. Chodzi bowiem nie o samo tak zwane „mówienie prawdy”, o nie kłamanie, co jest sprawą elementarną. I nie o samo obstawanie przy prawdzie, chociaż ma to być obstawanie za wszelką cenę, niezłomna, doprowadzona – gdy trzeba – chociażby do bohaterstwa wierność własnym przekonaniom, zwłaszcza moralnym. To przecież jest aspekt cnoty jawnie pochodny. Czymś głębszym od tego wszystkiego zdaje się być: prawdę chcieć posiąść – z tym jednak, że owo posięście mało ma wspólnego z czystym poznaniem. Przeciwstawia się tu nieprawdę i błąd, nie tyle już nawet prawdę i fałsz, ale prawdę i pozór, a hasłem jest: nigdy nie żyć pozorem. Nie karmić ani drugich pozorem siebie, ani siebie tym co pozorne w innych ludziach czy w świecie samym. Ta zaś myśl przyjmuje dalszą jeszcze odmianę: częścią tego życia prawdą a nie pozorem jest mistycznie pojęta wola dotarcia poprzez warstwę zjawisk do bytu (także „satya”!) rzeczywistego. Wszystkie te elementy, tak różne, w ujęciu

subiektywnym stanowią całość z gruntu chyba irracjonalną ale doskonale zwartą, nie do rozbicia. Szczególnie jednak trzeba podkreślić ów element ostatni, ontologiczny; ona nadaje reszcie jej perspektywę; tak dopiero uzupełniona staje się satya tym, co człowieka jakoś stawia wobec kosmosu, stawia jako coś substancjalnego, istotę mającą swą godność, współplemieńca jakby i pobratymca wielkich sił rządzących wszechświatem.

O cnocie tej Gandhi, w stosunku do jej wagi i znaczenia, mówi niewiele; zrozumiałe, bo jest to sfera mniej działania już, a więcej – przeżycia; ale jasne jest, że tu biją pierwotne, w żadnym sensie nie „pozytywne" – i nie tołstojowskie też zgoła! – religijne źródła jego przekonań – że wszystko inne stąd się wywodzi. Także cnota sprawiedliwości, a nawet i sama ahimsa. Gwałt bowiem, w rozumieniu Gandhiego, jest zły nie tylko dlatego, że powoduje cierpienie (on sam zawsze przyjmuje odpowiedzialność za uwikłanie bliźnich w cierpienie w wyniku walk wspólnie podjętych), ale że jest formą zdradzania prawdy, sprzeniewierzania się prawdzie. Zamiast bowiem sprawy sporne rozstrzygać taj jak nakazuje słuszność, to znaczy zgodnie z pewną „prawdą" moralną, oddaje się je do rozstrzygnięcia sile, która z prawdą związana nie jest i która też w swych rozstrzygnięciach nie myśli się na nią oglądać.

Ten ideał swój, w zachowaniu się własnym, Gandhi realizuje nieustępliwi; bez tego nie można by mówić o jego „genialności" etycznej. Ale nie jest to geniusz samotny, szukający własnej wyłącznie doskonałości albo zbawienia. Droga jego jest drogą „służby"; w naturze jego leży potrzeba oddziaływania na ludzi: jest to wielki przywódca etyczny, apostoł, organizator. Bogactwo, które samo nosi w duszy, niestrudzenie usiłuje przelać na drugich, porwać ich za sobą w kierunku postępu moralnego czy odrodzenia. Przede wszystkim świeci przykładem; nie chowa swych

osiągnięć pod korzec. Nie jest wyznawcą zasady (z dziedziny raczej *savoir-vivre*'u niż prawdziwej mądrości życiowej), że „cnota jest rzeczą prywatną" i że w imię dobrego tonu człowiek winien w obcowaniu z innymi wystrzegać się przede wszystkim wszelkiego wyróżniania się, choćby na korzyść. Gdziekolwiek się znajdzie, wśród swoich czy wśród najmniej sympatyzujących z nim obcych, zachowuje ściśle swoje przepisy, zawsze gotów wobec zdziwionych, śmiejących się albo zgorszonych spokojnie uzasadnić swój punkt widzenia. Ale wkrótce i to mu nie wystarczy: potrzebne jest mu oddziaływanie sięgające wszerz, przebojowe, zdobywcze. Z dużą dozą słuszności można powiedzieć, że Gandhi, to urodziny twórca zakonu: człowiek powołany z natury do stworzenia jednej z owych liczbą niewielkich, ale braterstwem dążeń silnie spokojnych wspólnot duchowych, żyjących najintensywniejszym życiem wewnętrznym w najbezwzględniej ustalonych formach zewnętrznych. Tradycja tworów tego rodzaju – także poza „klasztorami" w ścisłym znaczeniu, które są swoiście buddyjskie – jest zresztą w Indiach prastara. Formą jest pospolicie osiedle wiejskie, w którym gospodaruje się wspólnie, mistrz i wyznawcy; bywa przy tym zwykle i szkoła. Nazwą zaś na to używaną jest: *aśram*. Dwa tego rodzaju osiedla – farmę Feniksa koło Durbanu i farmę imienia Tołstoja opodal Johannesburga – zakłada Gandhi już w pierwszym, południowo-afrykańskim okresie swej działalności, w latach 1904 i 1906; tu jednak chodzi o cel nieco jeszcze specjalny: o kształcenie bojowników w walce o prawa tamtejszych imigrantów indyjskich. Dopiero za powrotem do Indyj, w czasie pierwszej wojny światowej, tworzy Gandhi a Sabármati, na peryferiach Ahmedabadu, ośrodek poświęcony pracy czysto moralnej czy moralno-religijnej: aśram klasyczny. Wymagania idą tam dalej: reguła, którą on sam reguluje, obejmuje jedenaście punktów (w tym także wspomniany przed chwilą nakaz czystości); przyjęte zobowiązania mają

charakter „ślubów”, tak jak w klasztorze. Poprzez aśram ahmedabadzki i tamte jego wcześniejsze odpowiedniki czy zapowiedzi wychował sobie Ghandi stopniowo ową zwartą grupę działaczy całą duszą oddanych idei, na których można było liczyć w każdym wypadku i dzięki którym zdołał w dalszym rozwoju ogarnąć swym wpływem i masy, ujmując żywiołowy ich rozmach w ramy wyższej dyscypliny duchowej.

I tu wreszcie stajemy na owym dziwnym, tak dla wielu trudnych do zrozumienia, punkcie skrzyżowania i połączenia dwóch działalności Gandhiego. Oto ten absolutysta moralny, te asceta, ten mistyk całe swoje życie zajmował się czym? polityką! – i jej też poświęcił trzy czwarte nie wszystkich oczywiście, ale tych właśnie najbardziej oczom świata dostępnych, widzialnych, namacalnych swoich wysiłków. Jaki w tym tkwi paradoks, każdy to czuje. „Polityka nie jest dla świętych”: to są słowa nie żadnego z nas nawet, zatrutych Machiawelem ludzi Zachodu, ale jednego z największych, tuż przed Gandhim, przywódców indyjskich, czczonego przez lud radykała i niepodległościowca, Tilaka. Otóż Gandhi uparł się pokazać, że polityka jest dla świętych; co więcej, że polityka święta jest właśnie tą jedyną prawdziwą. „W odłączeniu od religii – powiada – nie ma ona absolutnie znaczenia”; przez religię zaś – zbyteczne wspominać – należy tu rozumieć nie dogmat, ale samą religijną postawę.

Takie święte uprawianie polityki ma za pierwszy oczywiście warunek, by godziwie i nienagannie, a nawet pozytywnie szlachetne były cele, do których się zmierza. Ten warunek jest przez Gandhiego spełniony najdoskonalej. Chodzi przecież, w każdym punkcie programu, o naprawdę krzywd, które się dzieją. Z początku krzywd własnego narodu, cierpiącego od ucisku, wyzysku, upokorzeń i fatalnego oddziaływania niewoli na psychikę i sam trzon charakteru. Gandhiego jednakową grozą przejmują zwykły głód i nędza jego rodaków jak ich poniżenie, jak wreszcie

zastraszające następstwa, które wszystko to wywołuje w sferze moralnej, odejmując uciśnionym męskość, odwagę, zdolność mówienia „nie” tam gdzie trzeba, najzwyklejsze poczucie godności. Czy to w Afryce Południowej, czy później na arenie szerszej, już w Indiach, to co Gandhi zwalcza, to zawsze któraś z tych form zła, niedwuznaczna. Słuszność sprawy jest więc oczywista. Na razie jednak ta słuszność pokrywa się z interesami tych, do których on sam się zalicza; Gandhi jest w tym położeniu szczęśliwym i dość wyjątkowym, że ilekroć jakimś postępkiem służy swojej zbiorowości, czyni też dobrze. Ale oto uświadamia sobie stopniowo, że i sama ta jego zbiorowość, a w niej warstwy, do których on, Gandhi, należy, również nie są wolne od winy, że za ich sprawą dzieje się krzywda. Tu jest probierz, tu się poznanej, czy o sprawiedliwość się upomina sprawiedliwy, czy potrzebujący. Polityk zwykłego autoramentu zacznie takie sprawy tuszować, wykręcać się, faktom zaprzeczać albo je sofistycznie usprawiedliwiać. Gandhi nie waha się ani chwili. Krzywda, czyniona przez jego naród, przez jego warstwę społeczną, przez jakąkolwiek inna grupę, której jest członkiem, tak samo winna zniknąć ze świata jak ta, która im jest zadana. I Gandhi się im przeciwstawia tak samo, rzeczywiście tak samo: z tym samym przekonaniem, z tą samą pasją. Krzywdzeni są po trosze mahometanie; jeżeli tylko po trosze, to bynajmniej nie z braku chęci ze strony ich partnerów hinduskich, ale że są po prostu zbyt silni. O ile takie krzywdy zachodzą, Gandhi bierze mahometan w obronę: wszak ostatnia właśnie przedśmiertna, na parę tygodni przed katastrofą przeprowadzona głodówka miała na celu wymusić szereg sprawiedliwych na ich rzecz ustępstw. Główni jednak upośledzeni są wewnątrz społeczeństwa własnego. Gandhi występuje w obronie to robotników manufaktur ahmedabadzkich, to chłopów, dzierżawców ziemi na warunkach, w których nikt nie wyżyje, to innych grup, czy to doraźnie

czy w sposób stały gnębionych. Osobny tu a ważny rozdział stanowi jego walka o podźwignięcie kobiety i związana z nią akcja specjalna ratowania tych, których w swoim języku nie nazwie nigdy inaczej jak „naszymi upadłymi siostrami”. Nade wszystko szło mu o zabiedzoną, zbezczeszczoną, sponiewieraną, w nieopisanej pogardzie na dnie życia wegetującą, olbrzymia liczebnie warstwę pariasów, gdzie celem było już nawet nie równouprawnienie, ale po prostu włączenie do społeczeństwa, od wieków nawykłych tych ludzi traktować jako wyklętych. Tak więc sprawy, które podejmuje Gandhi, są czyste; ze względu na swoje cele polityka jego wypływa bezpośrednio z natchnień etycznych i o tyle też może być uważana za uzupełnienie czy przedłużenie jego służby „wszystkiemu co żyje”.

Ale cele mogą być czyste, a środki stosowane niegodne, w polityce jest to ostatnie niemal regułą. Nie darmo, ten stan rzeczy mając na względzie, powiedział pewien słynny pisarz krótko przed wojną, że „istnieją sprawy słuszne, ale nie ma stronnictw sprawiedliwych”; stronnictwa zaś broniące spraw słusznych stają się niesprawiedliwe, rzecz prosta, głownie przez niesprawiedliwość środków użytych. U Gandhiego także ta sprawa pozostawiona jest bez kompromisów. Poziom moralny człowieka – to jest jego stanowisko niezmienne – ważniejszy jest niż jaki bądź cel z tamtej dziedziny; nawet wolność czy niepodległość nie byłyby warte zachodu, gdyby ci, którym mają przypaść w udziale, mieli przez walkę o nie stać się gorszymi. Tu nawet śród bliskich i wiernych podnoszą się głosy sprzeciwu: czyż nie można zamknąć oczu na to lub owo, na tzw. „drobne” skazy i brudy nie dające się uniknąć w akcji zbiorowej, jeśli cel, który przyświeca, jest wielki? Ale Gandhi pozostaje niezłomny. Wie, że używanie złych środków prowadzi do wypaczenia celu samego, że potrafi ono życiu zaszczepić zło większe niż to, które usuwa, zrównoważyć lub unicestwić

całe plus, które daje zwycięstwo. Środki muszą być nieskazitelne. W praktyce znaczy to przede wszystkim, że nie wolno, by się sprzeniewierzały wymaganiom dwóch cnót zasadniczych: cnoty prawdy i cnoty ahimsy. Polityka zatem Gandhiego będzie zatem polityką wolną od kłamstwa, a więc także od podstępów, podejść, zasadzek. I będzie polityką wolną od gwałtu. Nie tylko w znaczeniu dosłownym, ale w tym właśnie szerokim, wysublimowanym, wewnętrznym, w jakim Gandhi pojęcie to bierze. A więc i bez wrogich uczuć, zwłaszcza bez ich rozbudzania u masy jako tej siły głównej, która by ją miała pchnąć do działania. Przeciwnik może sam się uważać za mojego nieprzyjaciela; mnie w nim nieprzyjaciela widzieć nie wolno i Gandhi ze swojego słownika raz na zawsze ten wyraz wykreśla. W najostrzejszym napięciu walki o swardż zwraca się „do każdego Anglika zamieszkującego Indie" z listem otwartym, wyjaśniającym mu swe stanowisko. W nagłówku ów list nosi słowa „kochany przyjacielu", i cała jego dalsza treść i ton ani przez chwilę nie zadają kłamu temu zwrotowi.

Jak walczyć bez gwałtu i bez podstępu? Gandhi już w Afryce Południowej obmyśla i opracowuje metodę, którą później usprawnia, przystosowując jej różnorodne odmiany do zmiennych warunków i potrzeb. Nazwa jej – „satyágraha" – to, w przeciwieństwie do pradawnej w jezyku „ahimsy", neologizm, najświadomiej – w drodze konkursu! – w jego otoczeniu ukuty; oznacza zaś dosłownie jakby „trzymanie, dzierżenie, chwytanie się" prawdy. Europejczycy ze swej strony uparli się ją nazywać „biernym oporem" i Gandhi sam, choć niechętnie, czasem przecież, z czystego zmęczenia, dawał sobie ten termin narzucić; termin jednak nie jest stosowny. Bierny opór to chyba w zasadzie odmowa robienia tego co każą; satyágraha, to przemyślane robienie tego czego nie wolno. Jest to więc metoda aktywna. W swej fazie pierwszej i podstawowej zachowanie się satyagrahisty polega na łamaniu prawa: świadomym, wszem wobec,

ostentacyjnym. Dopiero w fazie drugiej staje się bierne, jako poddanie się – ale już wtedy bez oporu jakiegokolwiek – konsekwencjom w postaci kary dla danego przekroczenia ustanowionej. Biernego więc oporu w ogóle nie ma: naprzód jest aktywność, potem uległość. Sięganie po obosieczny ten oręż podlega najostrzejszym rygorom. Łamać prawo, to nie zabawka; wolno to czynić tylko w rozgrywce o sprawy istotne i rdzenne, tylko po wyczerpaniu dróg zwykłych, tylko gdy się jego postanowienia uważa w swym najczystszym sumieniu nie po prostu za niedogodne – dla siebie czy dla swej grupy – ale za same w sobie niesprawiedliwe. Gdy to jednak zachodzi, łamać należy. Czyniąc tak, zgłasza satyagrahista jednocześnie swój protest moralny i praktycznie stwierdza swą zdolność do nieposłuszeństwa na przyszłość; jest to, można powiedzieć, odruch i poryw Antygony Sofoklesowej podniesiony do godności zasady. Ale chociaż, jak u Sofoklesa, sferze moralnej świadomie przyznana tu jest wyższość nad sferą prawa, przecież w pełni uznaje się, ze i ta druga ma znaczenie dla społeczeństwa istotne. Toteż w fazie drugiej satyagrahista ze stanowiska „praw niepisanych” przenosi się równie stanowczo na stanowisko legalistyczne: nie uchylając się, czeka spokojnie, aż kara – trzy dni aresztu czy dożywotnie więzienie – zostanie mu wymierzona. Konieczne to jest jeszcze i z tego względu że, by nie być lekceważonym, protest musi być połączony z pewną ofiarą, nie mówiąc już o częściowo mistycznej, częściowo na głębokim znawstwie dusz ludzkich w Indiach opartej wierze Gandhiego w kruszącą spiż i granit potęgę przyjętego dobrowolnie cierpienia. Oto kilka konkretnych przykładów. Jedna z dyskryminacji wobec Hindusów w Południowej Afryce na tym polega, że nie wolno im przekraczać granicy między dwoma krajami Unii, jakimi są Transwaal i Natal: ludzie Gandhiego ją przekraczają. – Nie wolno jest – w Indiach już samych – wobec monopolu solnego, wydobywać soli z morza; ten zakaz

obniża i tak niski poziom życia ludności nadbrzeżnej. Gandhi organizuje olbrzymi, wielokilometrowy pochód ku morzu; po dojściu sam nabiera wody i, jako pierwszy, mając jednak cały ów tłum za wspólników, wyprodukowuje łyżkę soli jawnie, wbrew prawu. – Jako sankcję za nieopłacenie – w wyjątkowo ciężkim roku – czynszów dzierżawnych, rząd nałożył sekwestr na plony właśnie w chwili, gdy pora je sprzątnąć: chłopom tą represją dotkniętym każe Gandhi wybrać jedno niewielkie pole (jedno i niewielkie, bo czynność nie powinna przestać być symboliczną) i wbrew rozporządzeniu plon sprzątnąć. – Kończy się to zazwyczaj więzieniem, od którego się też nikt nie uchyla. – Jakże jednak przedstawi się sytuacja, gdy będzie sama tylko wola złamania prawa, a czynowi władza zdoła zapobiec? Ilustracji najwymowniejszej dostarczy może taki oto wypadek. Jest w księstwie Trawankor duża, na miarę osady, wieś Wikom, z uczęszczaną świątynią pośrodku; przy świątyni – dzielnica bramińska. Wobec tego pariasom – których sam widok lub samo tylko zbliżenie, musiałyby splamić bramina – nie wolno w ogóle chodzić drogą przez wieś, tylko na około, przez pola. Wielka niedogodność praktyczna i jedno więcej upokorzenie. Tę wieś wybiera Gandhi, by tam „uderzyć”, tzn. wszcząć swoją akcję stworzenie precedensu na całe Indie. Naprzód więc jeden z jego przyjaciół bierze pod ramię pariasa i tak we dwóch wchodzą na drogę; za pierwszym razem są pobici; za drugim – aresztowani. Teraz Gandhi „rzuca do walki” (te wyrażenia bojowe stale w jego języku wracają, gdyż satyágraha jest wojną, choć bez wroga i bez nienawiści) większa grupę satyagrahistów z odpowiednią ilością patriasów. Ale władze są uprzedzone: u wejścia do wsi, w poprzek drogi, ustawiono kordon policji. Satyagrahiści wraz z parisamia zatrzymują się; siłą napierać żaden oczywiście nie myśli, bo to sprzeczne z zasadą bezgawłtu, ale też i nie ustępują. Słońce piecze, noce są chłodne, a ludzi ci stoją dzień, drugi, trzeci; jest to posterunek niczym żołnierski.

Zaczynają padać deszcze, deszcze indyjskie, robiące z niziny jezioro; policjanci otrzymują łódki; tamci, bez łódek, stoją po pas w łodzie, ale nie schodzą. Musieli się chyba – choć o tym wzmianki nie czytamy – ludzie ci zmieniać, bo rzecz cała, jak stwierdza Gandhi, trwała w rezultacie kilka miesięcy. W końcu jednak władze znoszą zakaz chodzenia i oto na jednym skromnym odcinku ów mur starodawny, odgradzający „splamionych" od „czystych", jest przełamany. I w jednym tylko miejscu ogromnych Indyj: ale całe Indie „walkę" śledziły i efekt psychologiczny jest osiągnięty w stosunku do całego narodu.

Ale to cośmy tu opisali, to tylko strona rzeczy zewnętrzna; na tym się satyágraha nie wyczerpuje. Bo widomym aktom łamania prawa towarzyszy w ścisłej równoległości ofensywa na myśl i sumienie: cierpliwe, spokojne, rzeczowe, obce wszelkim chwytom propagandowym perswadowanie przeciwnikowi, że nie po jego stronie jest słuszność, że prawo, przy którym obstaje, rzeczywiście jest niesprawiedliwe. W tym świetle sam czyn uzyskuje nowy charakter: staje się jak gdyby uzupełnieniem owego dzieła perswazji, przypieczętowaniem wiary, świadectwem szczerości i bezinteresowności własnych przekonań. W sumie jednak nie jest prawdą to, co w tej sprawie usiłowali czasem wmówić światu Anglicy: że metody Gandhiego są czysto mechaniczne, obliczone po prostu na masowość po stronie Hindusów, a na niedobory czy to liczebne, czy to w środkach represyjnych, po stronie rządu. Bo metody te, przede wszystkim, wymagały od wykonawców nie tyle doraźnego męstwa i ryzykanctwa – cnót, o które w ogniu walki tak łatwo – ale wyjątkowych zalet głębszej natury. Głównie jednak trzeba sobie powiedzieć, że dobro to łączne działanie – czyn łamiący prawo i pogłębienie świadomości moralnej u przeciwników – miało, w rozumieniu Gandhiego, dawać pożądany rezultat. Stąd też poszło, że w niektórych przynajmniej – nie we wszystkich niestety – wypadkach,

zwycięstwa, które Gandhi odniósł, dla nikogo nie stawały się klęską, że tu i ówdzie przeciwnik ustępował bez poczucia przymusu i sam wyciągał rękę do zgody.

Ale najpotężniejsze porywy znajdują gdzieś swój kres, poczynania najbardziej zwycięskie natykają się na swoje granice. Trzeba to zaznaczyć wyraźnie: historyczne wystąpienie Gandhiego, jakkolwiek stanowiło wstrząs niebywały, jakkolwiek oddziałało bardziej niż inne i oddźwięk miało bardziej masowy, na granicę tę się jednak natknęło; wielki ruch, przez niego stworzony, pod pewnymi przynajmniej względami już za jego życia zaczął się cofać, wielka myśl – wsiąkać w piaski życia zwykłego. Na różne się to odbywało sposoby. Od samego początku ograniczony był wpływ Gandhiego na mahometan. W wielkich akcjach ogólno-indyjskich, gdzie Hindusi z mahometanami szli ręka w rękę, ci ostatni mieli swoich własnych przywódców i swoje własne koncepcje; Gandhi zawsze był dla nich kimś z zewnątrz, czczonym ale nie swoim; jego metody bardzo tylko niedoskonale mogły odpowiadać usposobieniu, tradycji, ideałom moralnym ludzi, których księgą świętą był Koran. We własnym narodzie masa, tknięta oczywiście i poruszona, nie dała się jednak przeorać do głębi ani przerobić. W Afryce Gandhi bezpośrednim swym wpływem objął, w sumie, dziesiątki tysięcy, ale w Indiach poszły za nim miliony. Miliony te na ogół gorąco, ale trochę może i powierzchownie, przejęły się ideami, które im wszczepiał; poderwały się, poszły za nim, wytrzymały linię lepiej lub gorzej, rychło jednak, słabo przygotowane, chwiejne, niecierpliwe, namiętne, zaczęły wymykać się z ręki. Wielka kampania z lat 1919 do 1922, w chwili gdy wchodziła w fazę rozstrzygnięć i gdy cel zdawał się na pół osiągnięty, załamała się w następstwie szeregu aktów gwałtu i nawet mordów, którym Gandhi i jego najbliżsi nie mieli możności zapobiec. Gandhi kampanię przerwał, już wtedy nie bez szemrań i buntów ze strony co żarliwszych

nacjonalistów, dla których cel był ważniejszy od czystości dróg i sposobów. Stopniowo też, przez następne ćwierć wieku, choć aureola świętego w oczach ludu może i rosła, realny posłuch dla apostoła stawał się jakby mniejszy i mniejszy. Ludzi znużył nadmiar napięcia, codzienność odzyskała swe prawa. Krzepły inne ideologie, obojętne na wartości etyczne. Odwracali się od Gandhiego niektórzy nawet z tych, którym służył z samozaparciem największym: „nietykalnych", wobec których zaczęto tu i ówdzie go licytować, ukazując perspektywy osiągnięć bez tych twardych wymagań, jaki on stawiał. Pewne objawy regresji zaznaczały się nawet w ściślejszych ideowych kadrach wyznawców. W miarę jak walka o wolność przeradzała się z konieczności w coraz bardziej skomplikowaną grę zabiegów i posunięć taktycznych, wyłaniali się ze środowiska Gandhiego specjaliści od polityki czystej, wciągnie stopniowo we wszystko, co w niej nie haniebne może, lecz pospolite, ludzkie, u których ów cud zlania się w jedno dwóch tak sprzecznych form człowieczeństwa już się po raz drugi nie spełniał. Jakim człowiekiem jest Nehru, trudno, przy braku danych pewnych, to stwierdzić; w każdym razie nie rości on sobie praw jakichkolwiek do roli wodza duchowego w tym sensie, w jakim wodzem duchowym był Gandhi.

Dziwić nas to wszystko nie może. Mówiliśmy przecież na wstępie, że te wszystkie wielkie światła w ciemności nigdy długo w swej sile nie trwały. „Zwycięstwo sprawiedliwości", „zwycięstwo prawdy", to są rzeczy, których się optymiście może i wolno spodziewać, ale liczyć na nie nie wolno – a niewiele mnie powściągliwą musi być i ta skromniejsza nadzieja, że do wysiłku Gandhiego inni, nowi ludzie nawiążą swoje, i że ślad po nim będzie czymś więcej niż pięknym, legendarnym wspomnieniem. To, co było, nie poręcza tego co będzie. Ale w myśl pewnych prawd

ogólniejszych, które tam przypomnieliśmy również, ważne przede wszystkim jest, że to było.

Jest pewne głębokie słowo Renana z ostatnich lat jego życia: że można i trzeba się przyzwyczaić do „istnienia świata, w którym dużo zła służy za warunek dla trochy dobra”. Na dnie tego przewidzenia tkwi przekonanie o pewnej, by tak się wyrazić, nieraz i teoretykom tej dziedziny natarczywie się narzucającej asymetrii jakby między górną a dolną, dodatnią a ujemną częścią skali wartości. Dobro nie jest ze złem „równosilne”; w ostatecznym bilansie i rozrachunku szczypta dobra zawsze gotowa ważyć więcej niż zła całe góry. Tylko przy tym założeniu można widok dziejów ludzkich wytrzymać; ale że zarówno te dzieje jak i świat cały każdy z nas zwykł spostrzegać przez pryzmat swojej własnej epoki, więc dla zgody nie potrzeba, by w każdej rzeczywiście epoce owa trocha się przejawiła, q proporcji jakiej wymaga zło skupione na szali przeciwnej. Nasze czasy obciążone są bardzo; ale to dzięki jednemu pomnożycielowi i siewcy także i plon „dobra” Renanowego stał się w nich obfitszy niż kiedykolwiek. Wielki naród, wilki i liczbą i bogactwem swej wiekowej kultury, poddał się urokowi rzeczy wysokich, wziął za przewodnika i sztandar nie człowieka siły ani chytrości, nie Mariusza czy Oktawiana, nie zdobywcę, podpalacza, szalbierza, ale wodza sumień i apostoła. Choć z odchyleniami i potknięciami, przez czas jakiś i wśród pokus niebłahych wytrwał w posłuszeństwie dla ideału, gardząc zyskiem, który by mu miał przypaść za cenę czynów marnych lub krwawych. Przez wieki poniewierany i poniżany i zanim miał się wplątać z kolei w stare, nieuchronne grzechy społeczeństw zorganizowanych państwowo, odzyskał na chwilę godność prawdziwą, nie dzięki zaspokojonej megalomanii, ale przez rzetelne odczucie własnych możliwości etycznych i własnej rzeczywistej wartości. I nie, jak w tylu ruchach podobnych, jakieś wąskie koła wybrane, ale – jak kiedy sam mistrz

z rodu Śakyów dalekim ich przodkom niósł swe wskazania – nieprzejrzane zastępy ludzi najprostszych odnalazły prawdę życia w jego świętości. Znów stwierdziliśmy, że ludzka natura, w uprzywilejowanych swych chwilach, zdolna jest do rzeczy, o których sama w czasach zwykłych się nie podejrzewa. Tu jest przeciwwaga dla zła epoki. Ludzie nie stępieni na duszy, którzy w tej straszliwej epoce muszą żyć i świat przez nią oglądać, mogliby być skłonni takim go widzieć, odwrócić się i obłożyć go klątwą. Dla tych ludzi Gandhi jest tym, który sprawił, że i epoka i świat ten, jest cieniami omroczony, zszarzały, stały się czymś do przyjęcia, czymś na co poczucie sensu może się zgodzić.

„Znak” nr 12, lipiec-sierpień 1948

» HENRYK ELZENBERG (1887–1967) – polski filozof, zajmował się głownie etyką, estetyką, aksjologia i historią filozofii

---

[1]Dosłownie „własny rząd”, a więc zależnie od interpretacji: samorząd, autonomia lub niepodległość.

[2]P. mój artykuł „Ahimsa i pacyfizm” w „Pionie” z dnia 31 marca 1934, nr 13/26 – To, co stanowi ową komplikację, można najogólniej sformułować tak: Gandhi walkę zbrojną odrzuca – dla siebie, dla swoich i dla tych wszystkich, którzy zrozumieli ahimsę, albo są na drodze do zrozumienia. Nie potępia jej jednak zawsze i wszędzie, uznając mimo wszystko gwałt za zło mniejsze niż tchórzostwo lub brak ludzkiej godności.

W Indiach córki nie cieszą

Z Nalini Vishvanathan rozmawia Marzena Zdanowska

Od dawna mówi się, że w Indiach córki nie są witane z radością przez rodziców. Co ukształtowało negatywne postrzeganie kobiet w tym społeczeństwie?

Badacze kultury Indii uważają, że pozycja społeczna kobiet w tym kraju ma swoje źródła w naukach Manu, legendarnego starożytnego prawodawcy, który pozostawił traktaty opisujące kształt społeczeństwa, relacje między ludźmi, pozycję kobiet i mężczyzn. W tych tekstach kobiety są opisane jako gorsze, postawione niżej, podległe mężczyznom istoty, nad którymi należy sprawować kontrolę. Z tych pism wywodzi się funkcjonująca do dziś patriarchalna wizja relacji społecznych. Jeśli spojrzymy na inne ważne teksty kultury Indii, okaże się, że w nich również kobiety są przedstawiane jako podległe, nieumiejące decydować o sobie jednostki, które mogą lśnić jedynie odbitym światłem mężczyzn. To uprzedzenie jest więc mocno wpisane w historię kulturalną Indii. Ale istnieją też inne obrazy kobiet. Podczas antybrytyjskiego powstania sipajów przeciwko władzy brytyjskiej w Indiach bohaterką narodową została owdowiała rani Lakszmi Bai z Dźhansi, która wysłała swoje wojska do walki i sama zginęła na polu bitwy. Trzeba więc pamiętać, że znane są też przypadki walecznych, odważnych kobiet, które wsławiły się w historii tego kraju.

Dziś niestety w całych Indiach obserwujemy, że pozycja kobiet jest bardzo słaba, a one same często stają się ofiarami przemocy. Zdarza się to nie tylko na prowincji, w rejonach wiejskich, ale także w miastach, niekiedy „w świetle prawa”. Wiele kobiet, które zgłaszają na policji przypadki przemocy, pada na komisariacie ponownie jej ofiarą. Policja nie jest dla nich żadną ochroną. Przemoc przybiera różne formy, a usuwanie żeńskich płodów jest tylko jedną z nich.

Czy można określić, w jakich okolicznościach lub w jakich grupach społecznych zjawisko aborcji płodów żeńskich występuje najczęściej?

Często mówi się, że narodziny dziewczynki postrzega się w Indiach jako obciążenie budżetu rodziny, a chłopca jako obietnicę wsparcia rodziców w przyszłości. Może się to więc wydawać zaskakujące, że aborcję selekcyjną spotyka się zarówno wśród bogatych, wykształconych kobiet, jak i biednych, które boją się reakcji rodziny na wiadomość o urodzeniu córki. Wydawałoby się, że kobiety wykształcone będą bardziej opiekuńcze dla swoich dzieci, mniej skłonne, żeby je skrzywdzić. Jednak badania tego nie potwierdzają.
Trzeba pamiętać, że płodobójstwo jest tylko jednym symptomem większego problemu. Nie chodzi w nim tylko o aborcję, ale też o zaniedbywanie narodzonych już córek, głodzenie ich, zostawianie poza domem, kiedy są chore. W biednych rodzinach, jeśli w domu brakuje jedzenia, pozbycie się córki nie musi być nawet planowane. Syn, który jest zazwyczaj otaczany większą troską, dostaje większe porcje pożywienia i to wystarczy. Rozmawiałam kiedyś z pediatrami, którzy szczepią dzieci. Jedna z lekarek opowiadała mi o bliźniakach, które poznała podczas wizyty. Kiedy miesiąc później przyszła kolej na następne szczepienie, rodzice

przyprowadzili tylko chłopca. Gdy zapytała, co się dzieje z córką, usłyszała, że córka była słabsza i zmarła. Dzieci bywają duszone, trute, ale najłatwiej ukryć swoje intencje, kiedy dziecko umiera przez zaniedbanie.

Tak daleko posunięta dyskryminacja córek nie jest zjawiskiem nowym. W niektórych regionach od wielu lat liczba chłopców znacznie przekracza liczbę dziewczynek. Brytyjscy administratorzy w Indiach już 200 lat temu potrafili zauważyć, że coś jest nie tak, kiedy widzieli wioski, w których nie było w ogóle dziewczynek. Dziś kiedy technologia pozwala na rozróżnienie płci przed narodzeniem dziecka, łatwiej jest pozbyć się córki już na etapie ciąży.

Indie straciły miliony kobiet, których dziś nie ma, ponieważ usunięto płody płci żeńskiej. To dzieje się nie tylko w Indiach, ale też w Chinach, w całej Azji Środkowej, a nawet w Stanach Zjednoczonych wśród imigrantów. Jest to problem o szerokim zasięgu, ale to Indie stały się symbolem tego niepokojącego zjawiska.

W jakim stopniu na taki sposób traktowania dzieci wpływa tradycja posagu, który dziewczyna wnosi do małżeństwa?

Rzeczywiście ta tradycja jest w Indiach bardzo silna. Paradoksalnie presja, żeby posag był bardzo okazały, jest znacznie większa dzisiaj niż w przeszłości. Rodzice dziewcząt, bogaci i ubodzy, muszą być przygotowani na oszczędzanie dużych sum na ten cel. To powoduje, że córki są od urodzenia postrzegane jako obciążenie dla rodziny. Spotykam coraz więcej dziewcząt, które się uczą, są wykształcone, pracują i powoli zmienia się ich pozycja w rodzinie i społeczeństwie, jednak tradycje są nadal silne.

Ale nie chodzi tylko o posag, mimo że jest on ważnym czynnikiem. Tradycyjnie w systemie kastowym dopuszczano, żeby kobieta z niżej klasy

poślubiła mężczyznę o lepszym statusie. Odwrotna sytuacja była źle widziana, dlatego również w wyższych kastach zdarzało się, że rodzina wolała nie mieć córki, jeśliby ta miała mieć trudności ze znalezieniem męża o odpowiedniej pozycji.

Monica Das Gupta, która badała sytuację dziewczynek w Pendżabie, odkryła, że w rodzinach wykształconych kobiet bardzo często umiera druga i trzecia córka. Pierwsze córki mają więcej szczęścia, ale kiedy rodzice starają się o kolejne dziecko, rośnie motywacja, żeby był to chłopiec, dlatego kolejnym dziewczynkom pozwala się umrzeć w młodym wieku, zanim skończą 4 lata. Mara Hvistendahl w książce *Unnatural Selection* (Nienaturalna selekcja) wykazuje, że rozwój technologii tylko pogłębił te tendencje, ponieważ prenatalne określanie płci pozwoliło rodzicom mieć tylko synów, jeśli tego zechcą.

Jak wygląda sytuacja matek w Indiach? Czy mogą liczyć na wsparcie państwa, kiedy borykają się z biedą? Czy są podejmowane działania mające na celu zmianę podejścia do aborcji?

Statystyki dotyczące sytuacji samych matek również są niepokojące. Indie mają jeden z najwyższych wskaźników śmiertelności kobiet podczas porodu i połogu na świecie. Podobnie jest w Afryce Subsaharyjskiej. W latach 90. szacowano, że w Indiach może być ok. 700 zgonów na każde 100 tys. żywych urodzeń. W 2000 r., kiedy sformułowano Milenijne Cele Rozwoju, rząd Indii postawił przed sobą ogromne wyzwanie ograniczenia umieralności matek przy porodzie o 2/3. Rozpoczęto wtedy program mający na celu upowszechnienie ochrony zdrowia na terenach wiejskich – *National Rural Health Mission* (NRHM). Jednym z priorytetów jest zwiększenie liczby urodzeń w szpitalach.

Wysoka śmiertelność matek w Indiach jest spowodowana w dużej mierze przez komplikacje po tradycyjnym porodzie w domu, kiedy poza akuszerką kobieta nie ma żadnej opieki medycznej. Aby zachęcić przyszłe matki do korzystania z usług szpitali, wprowadzono zachęty pieniężne. Kobiety z najbiedniejszych warstw społecznych w regionach wiejskich dostawały około 1000 rupii, jeśli zdecydowały się na poród w szpitalu. Pieniądze wystarczają na pokrycie kosztów transportu do szpitala, co wcześniej często przekraczało możliwości finansowe tych kobiet. Kolejną przeszkodą w korzystaniu z usług szpitali była nieznajomość systemu opieki zdrowotnej, jaki funkcjonuje w Indiach, a także zwykłe onieśmielenie. Program, o którym mówię, miał, po pierwsze, informować i edukować kobiety, a do tego potrzebna była cała armia pracowników socjalnych, zwanych w tym przypadku ASHA (*Accredited Social Health Activists*).

W jaki sposób znaleziono tak wielu edukatorów?

Są to wolontariusze wybierani przez lokalne społeczności. Najczęściej zostają nimi kobiety bez formalnego wykształcenia medycznego. Niektóre z nich uczyły się w szkole zaledwie przez rok lub dwa, nieliczne są absolwentkami uczelni wyższych. Większość z nich ma za sobą od 5 do 8 lat edukacji. Zanim zostaną ASHA, przechodzą szkolenie, które trwa 25 dni. Przekazywana jest im wtedy wiedza potrzebna do uczenia kobiet o ciąży, okresie przedporodowym, porodzie i opiece nad noworodkiem.
Pracują później z całą społecznością na wsiach, pomagają mieszkańcom dbać o ich stan zdrowia i odpowiednie warunki sanitarne, informują ich również o systemie opieki zdrowotnej. Jednak priorytetem pozostaje włączenie ciężarnych kobiet do publicznego systemu opieki zdrowotnej. Edukatorki nie są przez nikogo zatrudnione, są wolontariuszkami. Dostają

wynagrodzenie wtedy, kiedy przyprowadzą ciężarną kobietę do szpitala albo odwiedzą matkę noworodka i pomogą w opiece.

Czy zachęcanie do porodów w szpitalach zmniejsza liczbę przypadków aborcji selekcyjnej?

W szpitalach państwowych wszędzie rozwieszone są informacje, że nie przeprowadza się badań USG mających na celu określenie płci dziecka. Personel pilnuje, żeby kobiety w ciąży nie czyniły żadnych kroków w celu jej przerwania z powodu płci potomka. Badania prenatalne określające płeć są zakazane przez prawo, nie można też ich reklamować. Lekarze, którzy informują o takiej możliwości swoich pacjentów, mogą zostać skazani na karę więzienia. Samo prawo jest dziś dobrze skonstruowane, pojawiają się jednak problemy z jego egzekwowaniem, ponieważ w tym kraju nikt nie chce wtrącać się w prywatne sprawy innych obywateli. Nie ma w Indiach zwyczaju kontroli życia społecznego.

Skoro wprowadzono zakaz reklamowania badań USG, czy to znaczy, że wcześniej środowiska lekarskie odgrywały ważną rolę w promowaniu aborcji selekcyjnej?

W niektórych stanach Indii, takich jak Harijana, Pendżab, Radżastan, struktura płci noworodków charakteryzuje się nienaturalnie wysokim współczynnikiem maskulinizacji, czyli znaczną przewagą chłopców nad dziewczynkami. W warunkach naturalnych na 100 dziewczynek przypada ok. 105 chłopców. W miejscach, w których łatwo dostępne są badania określające płeć płodu, na 100 dziewczynek rodzi się nawet 120–130 chłopców. Lekarze mający dostęp do ultrasonografów reklamowali zarówno

badania USG, jak i inne usługi, ponieważ na tym zarabiają. Wydaje się to naturalne. Jednak popyt na testy sprawdzające płeć dziecka w pewnym momencie doprowadził do tego, że więcej było punktów, w których można było zrobić badania ultrasonograficzne, niż przychodni, w których pracowali lekarze pierwszego kontaktu.

Ultrasonografy to dosyć drogie urządzenia, więc lekarze, którzy w nie zainwestowali, chcieli, żeby pieniądze się szybko zwróciły, dlatego szeroko reklamowali swoje usługi i przekonywali, że badanie jest konieczne ze względów zdrowotnych. Oczywiście czasami takie badania są potrzebne, jednak w Indiach w większości przypadków nie chodzi wcale o wykrycie chorób, żeby je wcześniej zacząć leczyć.

Dzieciobójstwo występowało w Indiach od wielu dziesięcioleci na dużą skalę. Co sprawiło, że zaczęto mówić o tym problemie?

W 1985 r. powstało Forum Against Sex-Determination and Sex-Preselection [Forum przeciwko Ustalaniu Płci i Preselekcji ze Względu na Płeć], które skupiało kobiety z Bombaju, przedstawicieli nauki i obrońców praw kobiet. Wtedy jeszcze określano płeć dziecka poprzez amniocentezę, czyli pobieranie płynu owodniowego, co jest zabiegiem bardziej inwazyjnym niż USG. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) opublikowała w tym czasie szokujące statystyki. Trudno uwierzyć w to, że były dokładne w 100%, ale wskazywały na tak niepokojącą tendencję, że wywołały ogromne poruszenie w wielu środowiskach i zapoczątkowały poważną debatę. Według nich wśród 8 tys. przerwanych ciąż w Bombaju 7959 płodów było żeńskich.

Później Monica Das Gupta pokazała w swoich badaniach, że jest to świadoma strategia – skazuje się na śmierć głównie dziewczynki.

Wykształcenie rodziców wbrew pozorom nie wpływa korzystnie na los córek. Przeciwnie, wyedukowani ludzie znają więcej sposobów, żeby swoje uprzedzenia wprowadzić w życie. Kiedy dzietność spada, a w pewnym momencie w Indiach popularne było hasło „dwójka wystarczy”, wtedy rodzicom zależy na tym, żeby choć jedno z dzieci było chłopcem. Wykształcone osoby częściej też niż inni cenią małe rodziny. Ludzie mieszkający na wsi wciąż potrzebują rąk do pracy, więc nie są tak bardzo zamknięci na potomstwo. Niestety przykład idzie z góry. To, co jest już plagą w miastach, przenika do ludności wiejskiej.

Kto dziś walczy z aborcją selekcyjną?

Główny głos w debacie należy do aktywistek feministycznych. Udało się im przekonać parlament do uchwalenia zakazu badań określających płeć płodu. Zaczęło się od zakazania reklamy takich usług, następnie wprowadzono kary dla lekarzy, którzy przekazują informację o płci dziecka kobietom w ciąży. Rząd czasem mówi o karaniu kobiet, jednak sprzeciwiają się temu aktywistki.

Trzeba pamiętać, że nie dla wszystkich ocena tego zjawiska jest jednoznaczna. Problem dostrzegają najczęściej ludzie pochodzący ze środowisk akademickich, niekiedy sami lekarze, kobiety świadome społecznie, dla których przerażające jest to, co widzą wśród swoich znajomych.

To, o czym Pani mówi, oznacza, że ciąże przerywa się z powodów czysto ekonomicznych, a skala tego zjawiska jest ogromna.

Same „powody ekonomiczne” również mogą znaczyć wiele rzeczy. Dla osób pochodzących z klasy średniej poziom biedy, w jakiej żyją ludzie z niższych klas, jest nie do wyobrażenia. Co można zrobić, kiedy ma się dzieci, a nie ma się niczego, czym można byłoby je nakarmić? Słyszałam wiele historii, które są bardzo trudne do zaakceptowania. Matki czasami dają swoim dzieciom pewien rodzaj opiatów, żeby nie płakały z głodu. To tylko jeden z przykładów „radzenia sobie” z nędzą.

Pracowałam kiedyś z lekarką, która opowiadała, że podczas jej pierwszego stażu w szpitalu, przyniesiono bardzo chore dziecko z wioski. Podłączono je do kroplówki i było jasne, że powinno spędzić tam więcej czasu. Wtedy przyszedł ojciec i powiedział, że muszą już iść do domu, żeby zaopiekować się bydłem, bo jeśli nie wrócą na czas, bawoły mogą uciec albo gdzieś się zabłąkać. Lekarka tłumaczyła mu, że dziecko nie może wyjść ze szpitala, bo umrze. Odpowiedział, że zawsze może mieć kolejne dziecko, ale nie będzie go stać na kolejne zwierzę. Nie udało jej się zatrzymać tego mężczyzny.

Czy w rodzinach, które nie mogą pozwolić sobie na więcej dzieci, zdarza się, że zabijane są również dzieci płci męskiej?

Tak, chłopcy również są zagrożeni. Zaczynałam swoją karierę, pracując jako dziennikarka. Pewnego dnia siedziałam w redakcji pisma, po prostu czytając informacje z obszarów wiejskich. Miałam zebrać materiał i streścić to, co znalazłam na potrzeby artykułu. Pamiętam, że przeczytałam wtedy ogromną liczbę doniesień o kobietach, które rzucały się do studni po tym, jak utopiły swoje dzieci, synów i córki, nie mogąc ich wykarmić, bo nie miały za co. Nie miały żadnej możliwości, żeby zdobyć dla nich jedzenie, żyły w nędzy. I tak dzieje się do dziś.

Obszary wiejskie w Indiach są naprawdę trudnym miejscem do przetrwania. Kiedy ktoś pochodzi z klasy średniej i straci źródło dochodu, może w danym miesiącu zwrócić się o pomoc do rodziców, rodzeństwa, może sprzedać coś, co posiada. Wiele osób z niższych klas nie ma takiej możliwości.

Wiem, jak trudno jest ludziom znającym tylko dostatnie życie, zrozumieć tych, których życie jest nieustannie zagrożone z powodu niedożywienia, i współczuć im, jak trudno jest zrozumieć, że zdarzają się sytuacje, kiedy nie ma się żadnej kontroli nad codzienną egzystencją. Dlatego też nie zawsze udaje się wytłumaczyć ludziom z Zachodu, co dokładnie dzieje się w Indiach, dlaczego takie rzeczy się tam zdarzają.

Podczas jednego spotkania z czytelnikami w Polsce pewna pani zapytała mnie, dlaczego te kobiety w ogóle mają dzieci. Kryje się za tym przekonanie, że trudności zniknęłyby, gdyby matki przestały rodzić. Ale to nie jest żadne rozwiązanie problemu biedy i braku opieki medycznej. Nie wszystkie kobiety, które umierają przy porodzie albo nie są w stanie utrzymać swoich dzieci przy życiu, mają ich wiele. Brak dzieci nie zmieni też rozumienia miejsca kobiet w społeczeństwie.

Istnieją wioski, w których właściwie nie spotyka się dziewczynek. Jak wtedy mężczyźni znajdują żony?

Tak dzieje się np. w Radżastanie. Kiedy badacze przeanalizowali tam sytuację, okazało się, że dziewczynki są importowane z innych stanów. Radżastan jest na północy kraju. Dziewczyny przywozi się często ze stanów południowych. Nie znają więc nawet języka swoich nowych rodzin. Przywozi się te kobiety jak coś, co można importować – kupić i przetransportować. Czasem nawet porywa się małe dziewczynki i

wychowuje aż do wieku, kiedy mogą wyjść za mąż. Wzmaga się handel ludźmi.

Trzeba jednak powiedzieć, że dane, na których się opieramy, pochodzą z miast, obszary wiejskie są wciąż słabo zbadane. Chociaż wiadomo, że nie są to zupełnie oddzielne światy. Wszystko, co istnieje w miastach, prędzej czy później staje się modelem dla wsi.

Czy widzi Pani jakieś zwiastuny polepszenia sytuacji kobiet w Indiach?

To, co może dawać nadzieję, to edukacja i uświadamianie takich problemów. W Indiach udało się osiągnąć jeden z Celów Milenijnych, dotyczący edukacji na poziomie podstawowym – dziś w statystykach liczba chłopców i dziewczynek w szkołach podstawowych jest porównywalna. Inaczej jest na wyższych poziomach edukacji, ale udało się nam przyjemniej zmienić coś w szkolnictwie na poziomie podstawowym. Edukacja i samodzielność kobiet mogą powoli zmienić to, jak postrzegana jest ich rola w rodzinie i społeczeństwie. W stanach takich jak Kerala kobiety mają lepszą pozycję ze względu na system matrylinearny, czyli taki, w którym dziedziczą one, a nie mężczyźni.

Trudno jest jednak jakikolwiek stan wyizolować z szerszego kontekstu. Nie możemy zapominać, że niepokojące zjawiska niestety przenoszą się między różnymi regionami.

„Znak” nr 688, wrzesień 2012

» NALINI VISHVANATHAN – niezależna badaczka zajmująca się problemami z pogranicza zdrowia publicznego i sprawiedliwości

społecznej, pracuje na rzecz redukcji umieralności matek i noworodków w Indiach, skąd pochodzi. Wykładała m.in. na Uniwersytecie w Massachusetts. Współredaktorka książki *Kobiety, gender i globalny rozwój*. Mieszka w Waszyngtonie

Niedotykalni na papierze

Marta Zdzieborska

– Mam pecha – mówi Raj. – W stanie Uttar Pradeś, skąd pochodzę, załapałbym się na ulgi i dostałbym się do wymarzonego college'u. W Bengalu Zachodnim moja kasta nie jest uznawana za uprzywilejowaną. Biorę na przeczekanie. Na razie pracuję w *call center*, ale wierzę, że jeszcze się podciągnę i zacznę studia. Bez polityki afirmatywnej – mówi ze złością.

A dzięki niej Rajowi byłoby o wiele łatwiej – według przepisów żyjący przez wieki na marginesie społeczeństwa niedotykalni (inaczej dalitowie – osoby wykluczone z systemu kastowego, uważane za „nieczyste" i przez to skazane na pracę w zawodach takich jak rzeźnik czy zbieracz śmieci) oraz Hindusi wywodzący się z najniższych kast mogą dostać się na wymarzoną uczelnię publiczną, mając zaledwie połowę punktów, podczas gdy konkurenci z innych kast muszą mieć 90%. Miejsca dla tych grup rezerwowane są także w administracji publicznej na poziomie centralnym i lokalnym. Najbiedniejsi Hindusi mogą liczyć na rezerwację 49,5% miejsc w tych sektorach. To efekt zapoczątkowanej na mocy konstytucji z 1950 r. polityki afirmatywnej, mającej wyrównać szanse Hindusów z nizin społecznych i stopniowo zwalczać system kastowy, który doprowadził do ogromnych przepaści rozwojowych.

Na subkontynencie indyjskim dostęp do edukacji i szansa na dobrobyt przez wieki zależały od pochodzenia społecznego. Hindusi wywodzący się według tradycji z kasty braminów (kapłani), kszatrijów (wojownicy) czy wajśjów (kupcy) byli predestynowani do pełnienia lepszych funkcji w państwie. Najniższa kasta śudrów (służących) oraz niedotykalni nie mieli

szans na awans społeczny. W szczególności dalitowie byli napiętnowani i izolowani od reszty społeczeństwa. Według restrykcyjnych zasad hinduizmu mieszkali na obrzeżach wioski, nie mieli prawa wstępu do świątyń ani korzystania z okolicznych studni. Hindusi z wyższych kast nie powinni spożywać posiłków przygotowanych przez dalitów, ani w jakikolwiek sposób wchodzić z nimi w interakcje. W niektórych środowiskach w Indiach wciąż wierzy się, że cień niedotykalnego może doprowadzić do zbrukania.

Problem kastowy, a w szczególności tragiczny los niedotykalnych był poruszany przez Brytyjczyków w czasach kolonialnych, a następnie przez indyjskich działaczy niepodległościowych – Mahatmę Gandhiego, premiera Indii Jawaharlala Nehru oraz lidera bezkastowych Bhimrao Ambedkara. Równość, zniesienie niedotykalności, zakaz dyskryminacji i zwiększanie szans najuboższych Hindusów na dostęp do edukacji stały się jednymi z elementarnych zasad konstytucji indyjskiej. Według raportu Indian Institute of Dalit Studies, dzięki polityce afirmatywnej udział bezkastowych Hindusów w zatrudnieniu w administracji publicznej wzrósł z 12% w 1960 r. do 17% w 2012 r. Choć zwykle zajmują oni najniższe stanowiska, możliwość zdobycia pracy w sektorze publicznym jest dla nich dość dużą szansą. Niedotykalni są też coraz bardziej widoczni na indyjskiej scenie politycznej – w latach 90. prezydentem Indii był wywodzący się z tego środowiska K.R. Narayanan, a obecnie jedną z głównych liderek partii regionalnych jest szefowa BSP Mayawati Kumari, podkreślająca swoje pochodzenie i kreująca się na główną obrończynię bezkastowych. Partia BSP jest przykładem wzrostu aktywności społeczno-politycznej dalitów, którzy coraz odważniej walczą o poszanowanie swoich praw.

Reprezentacja niższych warstw społeczeństwa jest z jednej strony oznaką większej akceptacji tej grupy społecznej, z drugiej jednak pokazuje

niepokojące w Indiach zjawisko. Według założeń twórców konstytucji indyjskiej polityka afirmatywna miała doprowadzić do zwalczenia systemu kastowego. Ten jednak zamiast zniknąć, na przestrzeni lat uległ wzmocnieniu, przenikając już nie tylko życie społeczne, ale i polityczne. Obecnie w Indiach nie ma kampanii wyborczej, w której hasła partii nie odnosiłyby się do tożsamości kastowej i etnicznej. Niedotykalni oraz Hindusi wywodzący się z niższych i zacofanych kast (około 68% ponad miliardowego społeczeństwa) są kluczowymi grupami poparcia dla polityków. Wyrównywanie szans najbiedniejszych to temat najczęściej poruszany w okresie przedwyborczym. Według wielu indyjskich politologów, tak też chce poprawić swój wizerunek rządzący Indyjski Kongres Narodowy, który na jesieni 2012 r. przedstawił projekt promowania awansów niższych kast w administracji rządowej. Propozycja pojawiła się jako temat zastępczy tuż po kolejnym skandalu korupcyjnym w najwyższych szczeblach władzy.

Niedotykalny w cenie

Kasta staje się kartą przetargową nie tylko dla polityków, ale i dla samych Hindusów. Wiele grup stara się wykorzystać politykę afirmatywną do realizacji własnych interesów. Tak było z grupą etniczną Gudżarów na północy Indii, którzy w 2010 r. sparaliżowali ruch na kolei i zablokowali stanowe drogi w akcie sprzeciwu wobec decyzji stanowego Sądu Najwyższego o nieprzyznaniu im dodatkowych rezerwacji w szkołach i administracji rządowej. Gudżarowie, rolnicy i hodowcy bydła, objęci są już polityką afirmatywną, gdyż należą do grupy tzw. najniższych kast, wobec których polityka afirmatywna została rozszerzona w latach 90. Gudżarowie chcieli jednak więcej i postulowali zakwalifikowanie ich jako niedotykalnych, co dałoby szansę ich młodzieży na lepszą edukację oraz 5% gwarantowanych miejsc w administracji. Protest Gudżarów śledziły

całe Indie – był to jeden z bardziej spektakularnych przypadków, gdy grupa Hindusów chciała wymóc na rządzie zmianę statusu w systemie afirmatywnym.

Nie zawsze starania o zmianę statusu społecznego odbywają się w krzyku. Jak twierdzi prof. Bhaskar Chakraborty z Uniwersytetu w Kalkucie, we wschodnich Indiach, gdzie system kastowy nie jest tak mocno zakorzeniony, nietrudno załatwić papiery potwierdzające status niedotykalnego. Wystarczy odpowiednio wysoka suma. W Indiach korupcja jest wszechobecna – od rządu centralnego po zgromadzenia lokalne i wiejską gminę. Pieniądze pod stołem pomogą załatwić wiele. Wizja większych szans oraz miejsce w jednej z prestiżowych uczelni sprawia, że wielu młodych Hindusów stara się oszukać system. Arindam, 20-latek z Kalkuty, przedstawiciel wyższej kasty, nie zawahał się przed zmianą statusu, nawet wobec sprzeciwu rodziny. Dziś uczy się na prestiżowej uczelni w New Delhi.

– Nie żałuję wyboru. Rodzicom już przeszło – mówi kpiącym głosem.

O obejściu systemu myślą nie tylko bogacze, ale także biedniejsi Hindusi, których kasta nie została objęta systemem afirmatywnym. Młodzi z tej grupy są podwójnie wykluczeni – z jednej strony nie mogą skorzystać z przywilejów rezerwacji miejsc, z drugiej nie mają dostępu do dobrych szkół na poziomie podstawowym, przez co trudniej osiągnąć im dobre wyniki na egzaminach wstępnych na uczelnie. Nad kupnem fałszywego zaświadczenia zastanawia się Pintu – 15-latek mieszkający w okolicach Girish Park w centralnej Kalkucie.

– W Indiach trudno obecnie znaleźć dobrą pracę. A w naszym kraju potrzeba wysokiej pensji choćby po to, by utrzymać rodziców. Wywodzę się z biednej rodziny i wiem, że ciężko będzie mi się przebić – tłumaczy.

Do takiego wniosku doszło też wielu młodych Hindusów ze slumsu na południu Kalkuty. Choć nikt o tym głośno nie mówi, powszechnie wiadomo, że część tutejszych mieszkańców postarała się o fałszywe papiery. Amit, gadatliwy 19-latek i świeżo upieczony student handlu, stara się przekonać swoich znajomych do rozmowy, jednak bezskutecznie. Sam wywodzi się z niedotykalnych – jego ojciec poleruje w warsztacie miedziane misy, matka sprzedaje herbatę w barze. Jako bezkastowy dostał się na studia z połową punktacji. Z takim pochodzeniem Amit nie mógłby liczyć na dobrą przyszłość. Ma szczęście. Paradoksalnie jego status społeczny ułatwił mu lepszy start.

Walka o indeks w Bollywood

Polityka afirmatywna ma w Indiach tak samo wielu przeciwników, jak i zwolenników. To szczególnie drażliwy temat wśród młodych Hindusów, dla których w ponadmiliardowym społeczeństwie konkurencja na rynku pracy jest wielka. Indeks na prestiżowej uczelni postrzegany jest jako gwarancja dobrobytu. Nic więc dziwnego, że Hindusi wywodzący się ze średnich i wyższych kast sprzeciwiają się polityce afirmatywnej. Prymusi często nie mieszczą się w limitach, bo według indyjskiego prawa na publicznych uniwersytetach i w administracji rządowej niedotykalni i zacofane kasty mają zapewnioną prawie połowę miejsc. Wiele środowisk twierdzi, że polityka afirmatywna prowadzi też do obniżenia poziomu jakości na uczelniach i zamyka drzwi do kariery wielu młodym zdolnym Hindusom. Dyskusja wokół systemu rezerwacji miejsc jest tak silna, że stała się tematem jednego z bollywoodzkich filmów. W 2011 r. na ekrany kin trafił *Aarakshan* – obraz z udziałem najbardziej znanych aktorów – Amitabhem Bachchanem i Saifem Ali Khanem. Fabuła, przedstawiająca walkę o prawo do edukacji między kastami wyższymi i niższymi, wzbudziła wiele kontrowersji – niektóre środowiska doszukiwały się treści antydalickich,

inni twierdzili, że film zbyt gorliwie promuje politykę afirmatywną. W obawie przed lokalnymi zamieszkami dystrybucja produkcji została wstrzymana w trzech stanach. To nie pierwszy raz, gdy w Indiach zawrzało z powodu przywilejów dla biedniejszych Hindusów. Najbardziej gwałtowne protesty w tej sprawie miały miejsce w 1990 r., gdy rząd zdecydował o rozszerzeniu polityki rezerwacji miejsc w sektorze publicznym o najniższe kasty. Przeznaczono dla nich 27% miejsc w administracji, co oznaczało, że rezerwacje te razem z wcześniejszymi dla niedotykalnych, dotyczyły prawie połowy miejsc (49,5%). Na ulice w całych Indiach wyszły tysiące studentów z wyższych kast skandując przeciwko niesprawiedliwej ich zdaniem polityki. W epicentrum protestów, w New Delhi, niektórzy studenci w akcie dramatycznego sprzeciwu dokonali samospalenia.

Jak dobrze być bez kasty

Rezerwacja miejsc oraz bardziej egalitarna polityka edukacyjna w Indiach są dla wielu dalitów szansą na poprawę warunków życia. Szacuje się, że stopa alfabetyzacji, która w latach 60. wśród tej grupy wynosiła zaledwie 10%, do dziś wzrosła sześciokrotnie. Coraz więcej najuboższych decyduje się na kontynuację nauki i walkę o indeks. Według raportu Banku Światowego, niedotykalni wciąż jednak pozostają mocno w tyle w rankingach – szacuje się, że stanowią mniej niż 11% studentów szkół wyższych. Lepiej wygląda sytuacja w przypadku najniższych kast, których reprezentanci stanowią 27% wszystkich studentów. Wielu indyjskich obserwatorów zarzuca polityce afirmatywnej nieefektywność. Upłynęło sześć dekad, a na przywilejach płynących z polityki może skorzystać wciąż dość niewielka grupa bezkastowych. Do szkół lub dalej do pracy w administracji trafiają dalitowie pochodzący z rodzin, które osiągnęły wystarczający poziom ekonomiczno-społeczny. Hindusi żyjący w najbiedniejszych miejskich slumsach czy na wsi, gdzie liczy się każda para

rąk do pracy, są mniej chętne, aby wysyłać swoje dzieci na uczelnię. W niektórych wschodnich stanach jak Bihar czy Jharkand ponad 70% dalitów nie potrafi czytać i pisać. Zdarza się również, że niektórzy Hindusi nie mogą skorzystać z przywilejów z prostej przyczyny – nie mają dokumentów tożsamości, które potwierdzałyby ich pochodzenie (w Indiach wciąż wielu Hindusów nie ma nawet aktu urodzenia).

Niedotykalni, którym jednak uda się skończyć studia, nie zawsze mają szansę na podniesienie statusu społecznego. W Indiach przynależność do kasty jest dziedziczna i bardzo trudno jest pozbyć się stygmatu „niedotykalności". Bywają przypadki, iż rzutcy przedsiębiorcy, z pochodzenia bezkastowi, mają problemy z rozkręceniem biznesu. Banki nie chcą otworzyć im konta, trudno im znaleźć lokal pod wynajem. W Indiach kilkadziesiąt lat po walce Mahatmy Gandhiego o poprawę warunków życia niedotykalnych, wciąż trudno o akceptację tej grupy społecznej. Na łamach gazet w całym kraju pojawiają się zatrważające newsy o dalitach podpalonych za to, że ośmielili się napić wody z lokalnej studni lub wstąpić do świątyni (według starych wierzeń niedotykalni wciąż uznawani są za nieczystych i wykluczonych z systemu kastowego). W Indiach nowoczesność miesza się z zacofaniem – w dzienniku wydawanym w Bengalu Zachodnim można przeczytać artykuł o chłopcu pobitym przez lokalną społeczność, bo przez pomyłkę zadzwonił na komórkę do bramina. Przypadki te mają miejsce w kraju, gdzie od ponad 60 lat działa polityka afirmatywna – z założenia środek do wykorzenienia systemu kastowego. W XXI w. podziały w indyjskim społeczeństwie mają się dobrze, a przedmiotem debaty publicznej nie jest ich zwalczanie, ale to, kto może na nich najbardziej skorzystać.

„Znak" nr 709, czerwiec 2014

» MARTA ZDZIEBORSKA – dziennikarka, podróżniczka i fotograf; redaktor naczelna portalu Refugee.pl, absolwentka stosunków międzynarodowych, doktorantka na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW.

Dla czytelników minibooków:
minibook *Reporterzy [ich świat]* **za darmo**!
Wykorzystaj kod rabatowy: **oytzssmd** na woblink.com

Kod ważny do 30. lipca 2014

Znaki zapytania

audycja dla tych, którzy nie boją się pytać

niedziela, godz. 11.00

1 września ● 13 października ● 10 listopada ● 8 grudnia

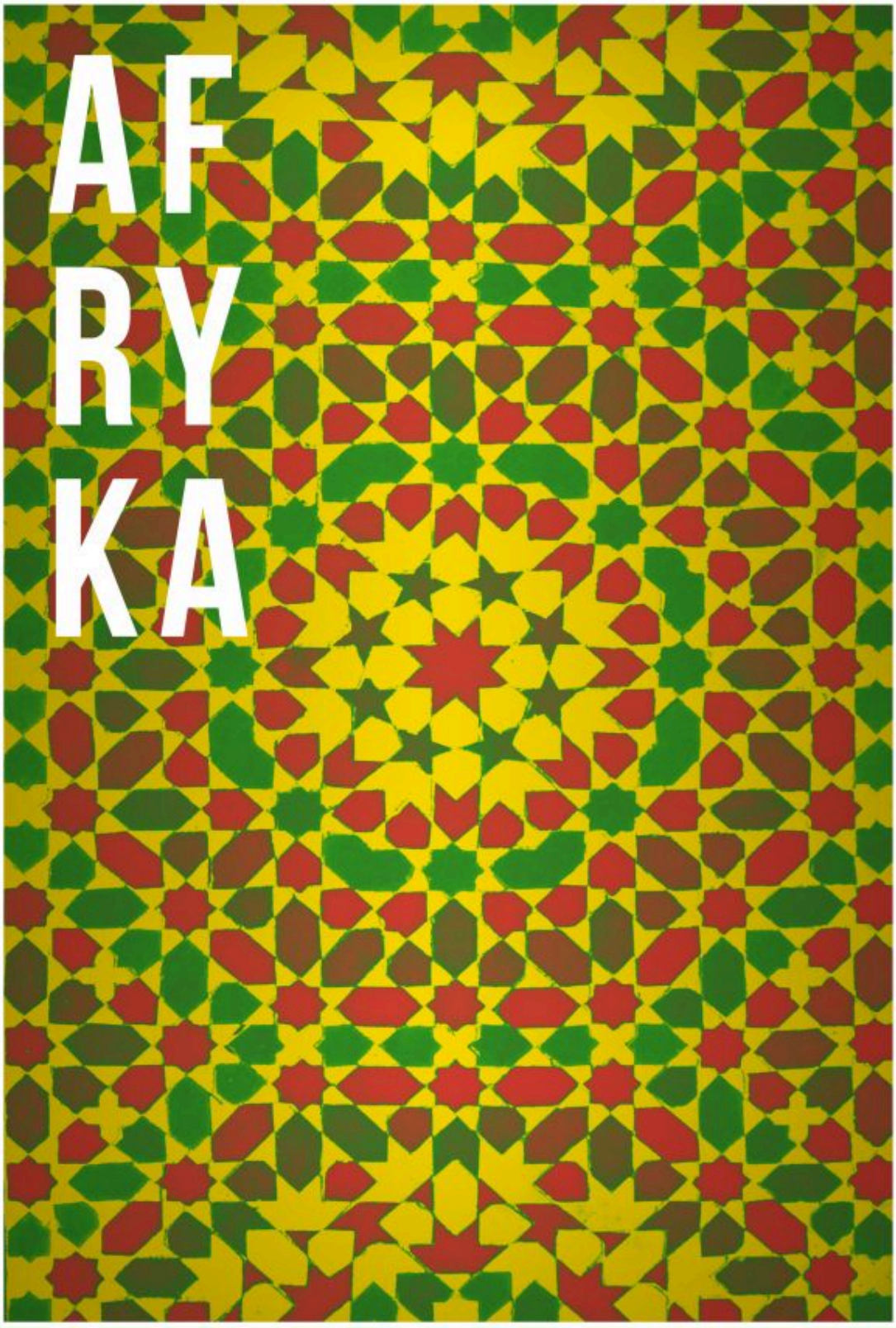
Trójka
POLSKIE RADIO

● trojka.polskieradio.pl

Minibooki „Znaku”

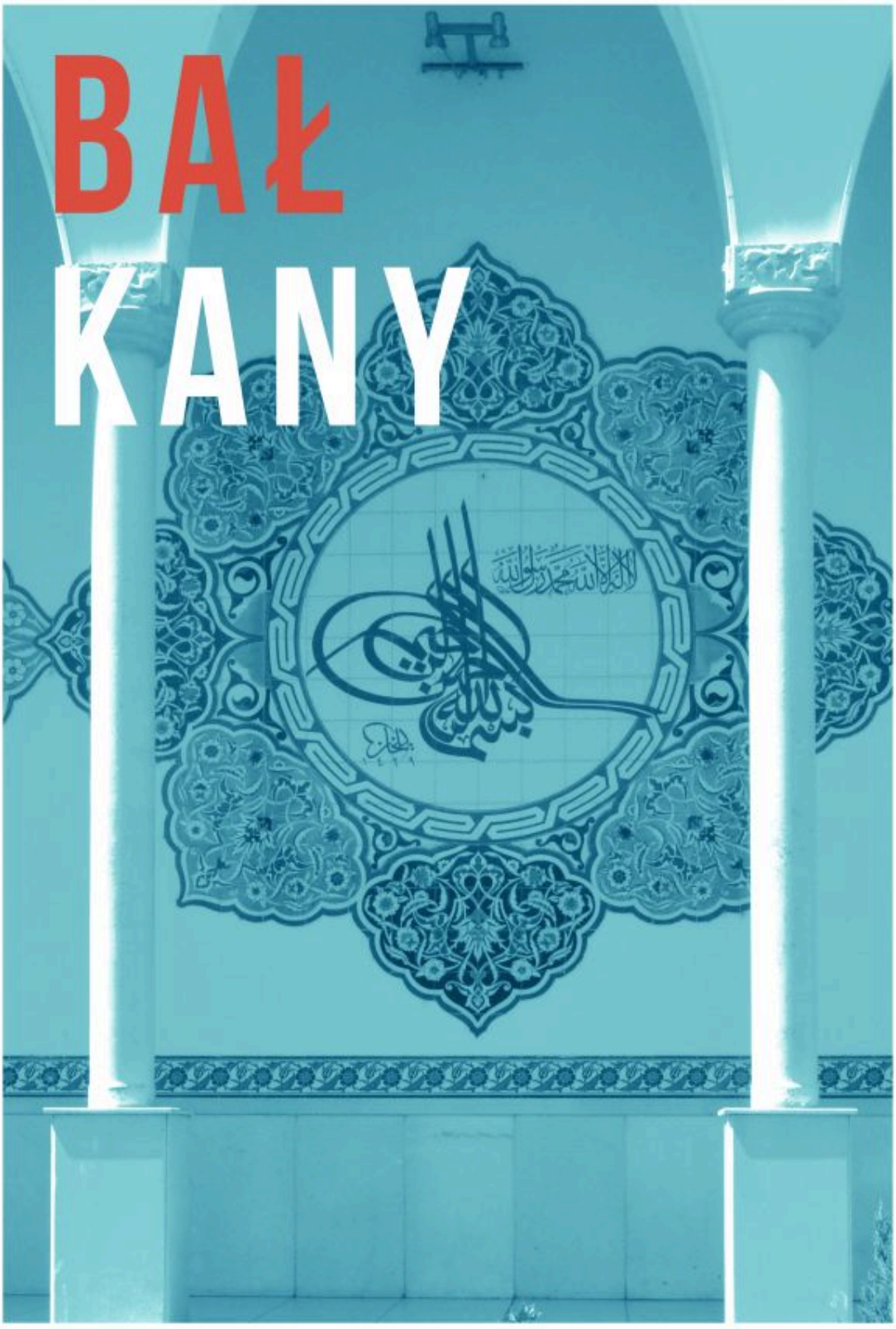
MINIBOOK

AFRYKA



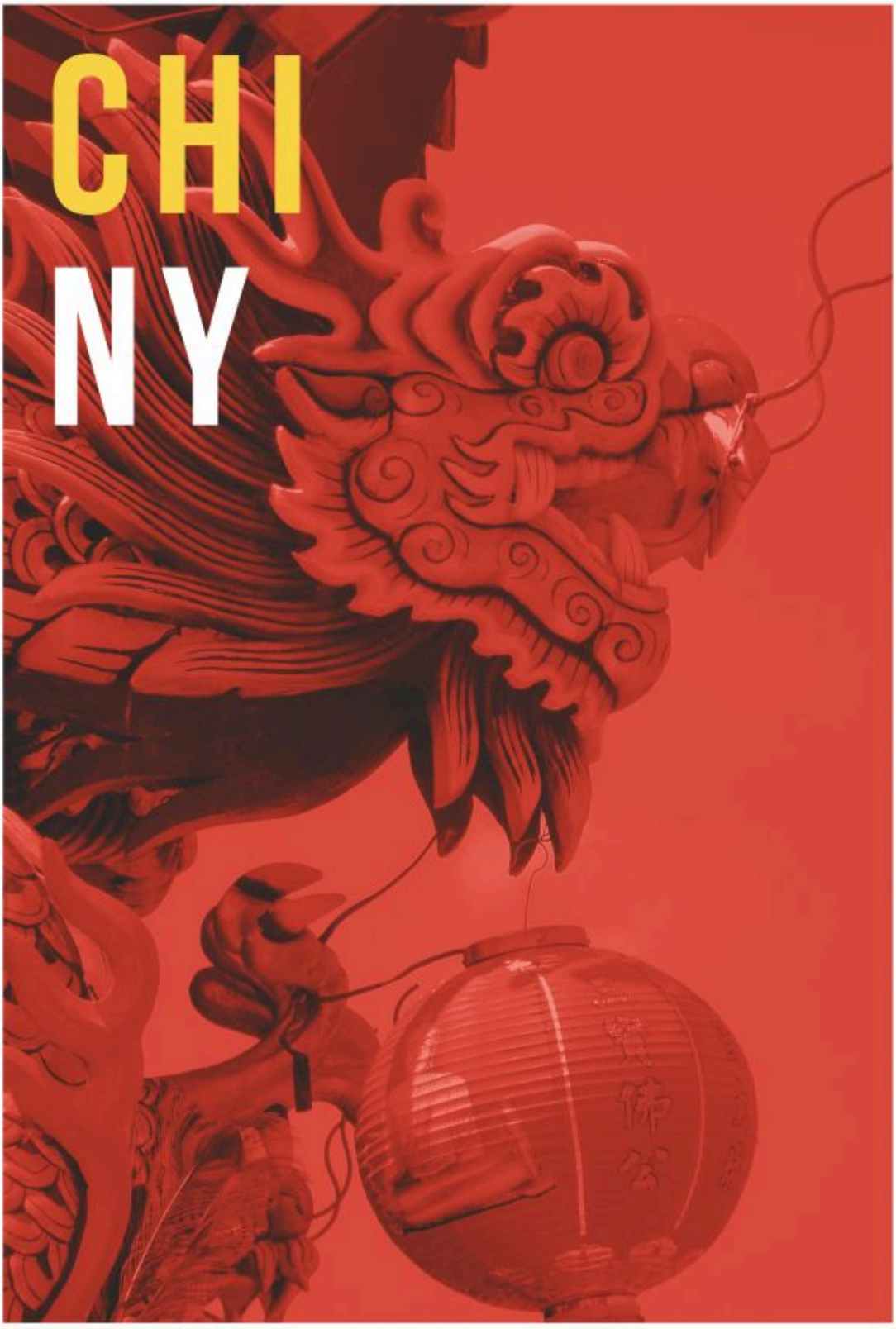
MINIBOOK

BAŁKANY



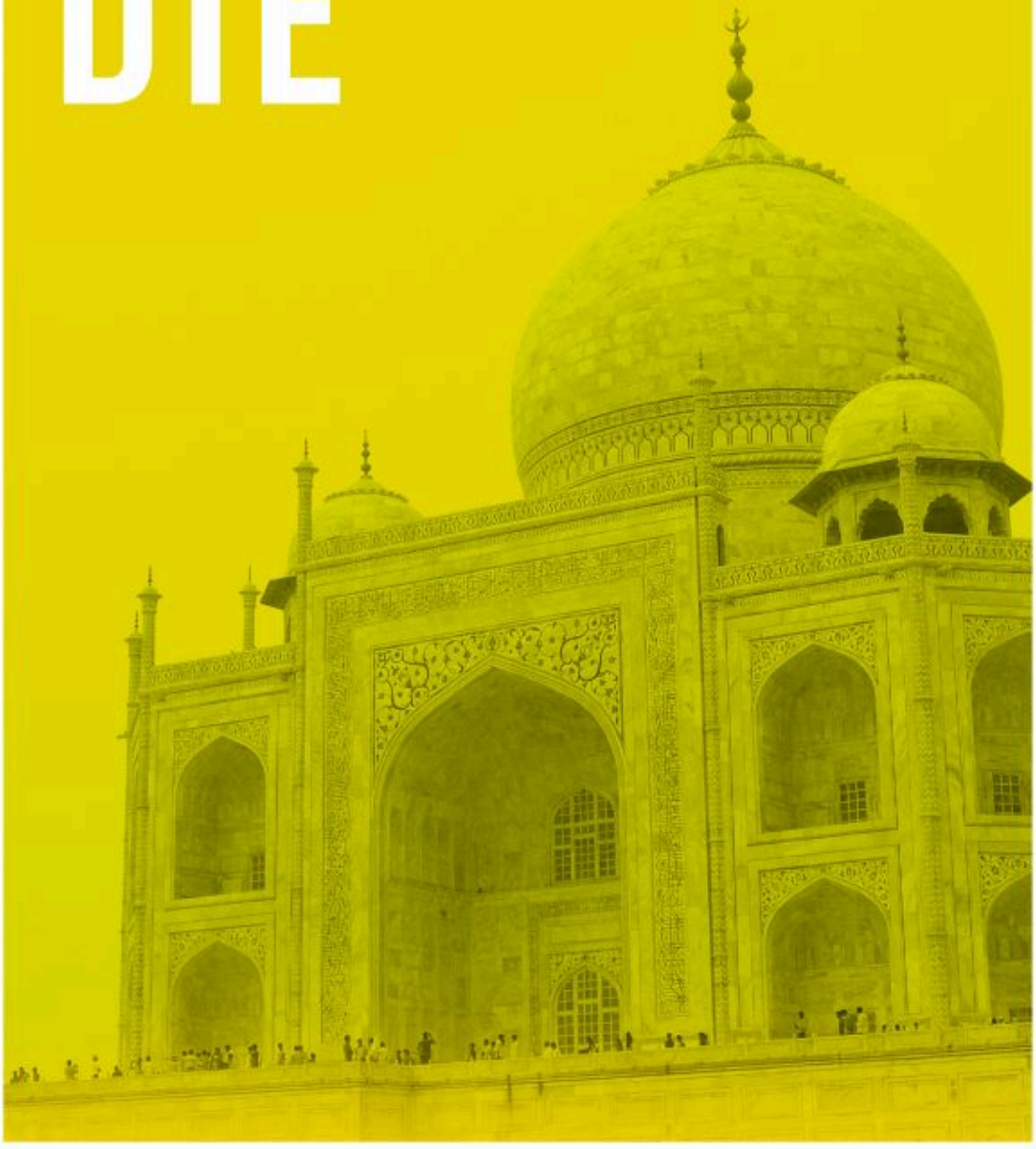
MINIBOOK

CHI NY



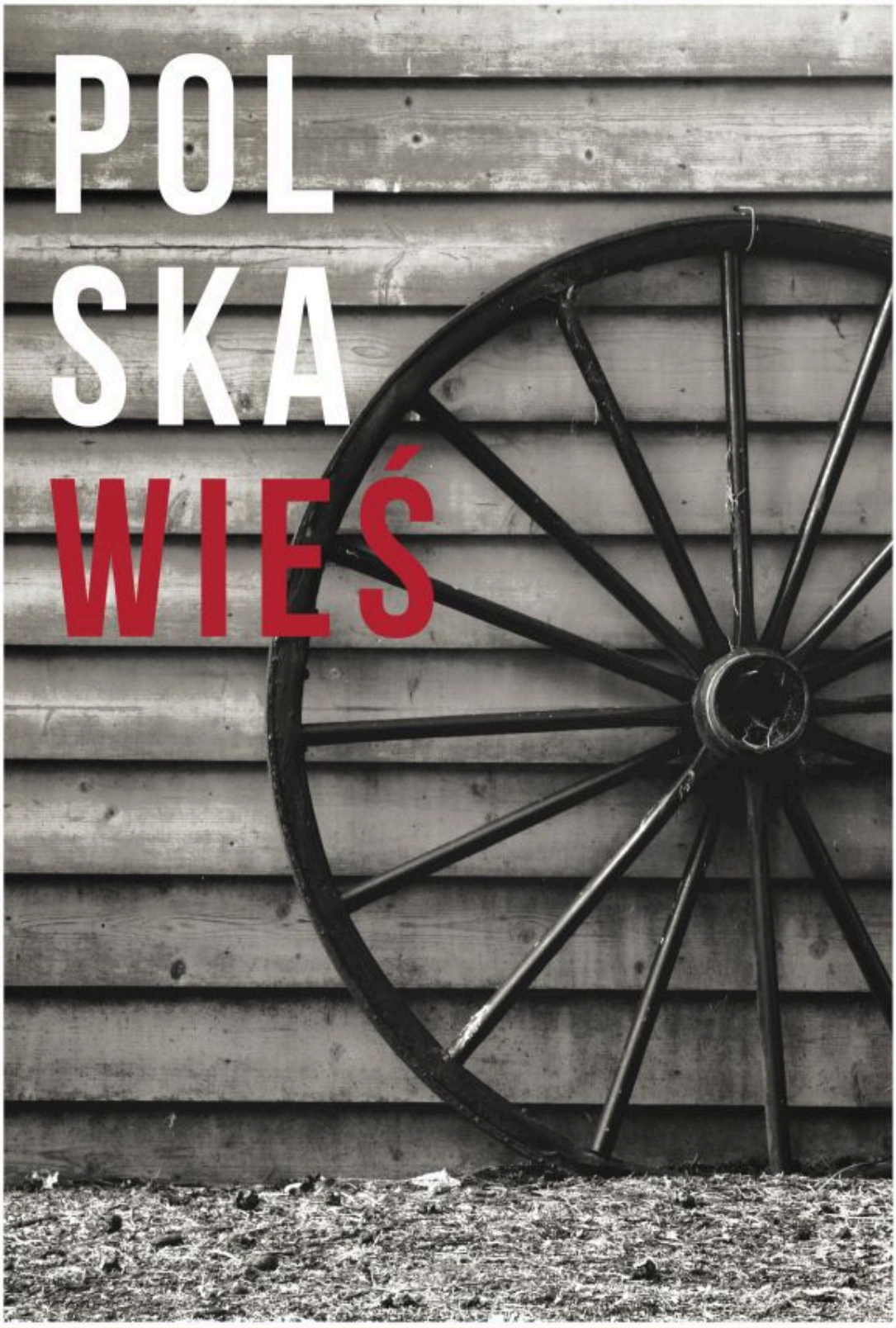
MINIBOOK

IN DIE



MINIBOOK

POLSKA WIEŚ



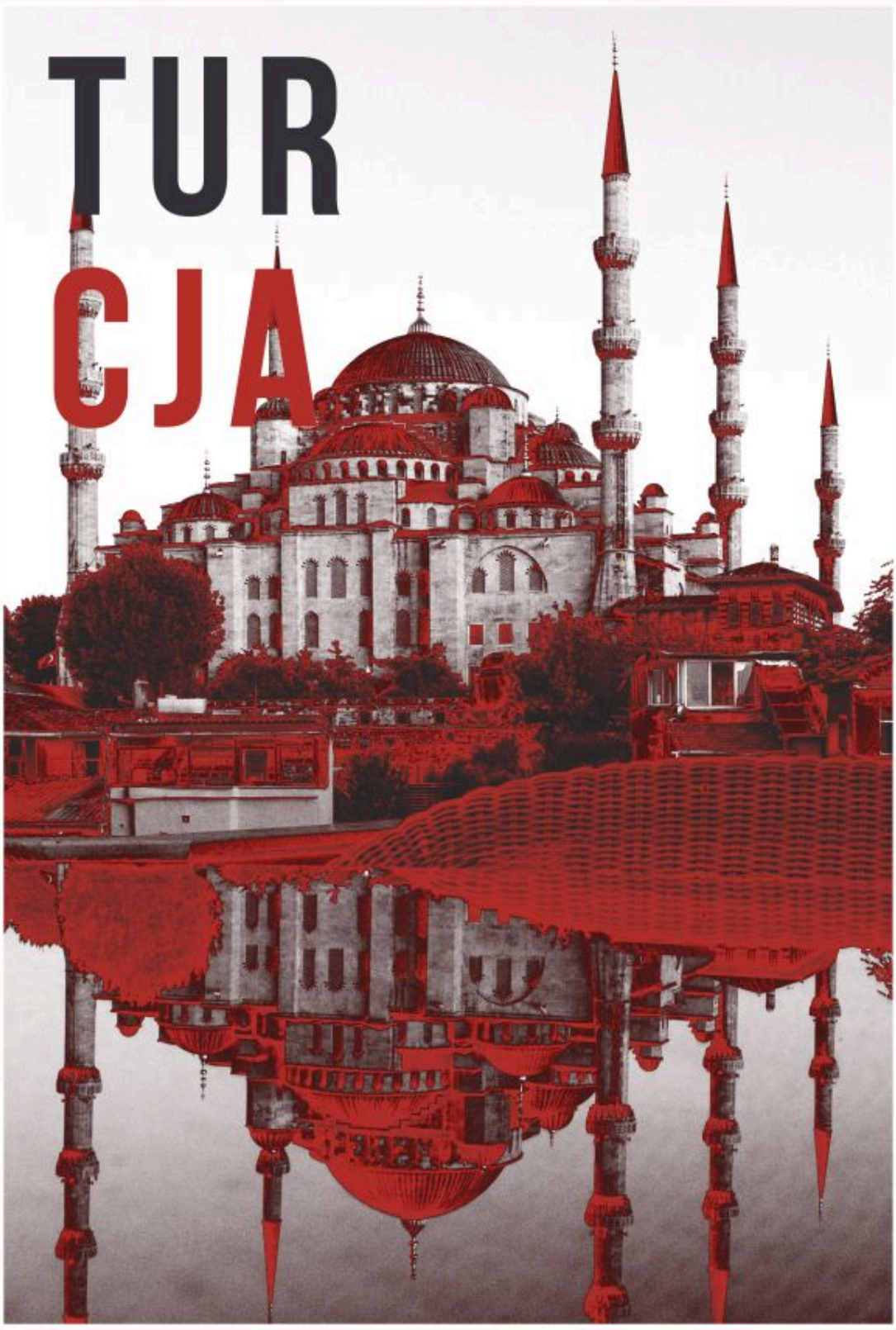
MINIBOOK

MIRCEA ELIADE

ŚWIAT MIASTO DOM

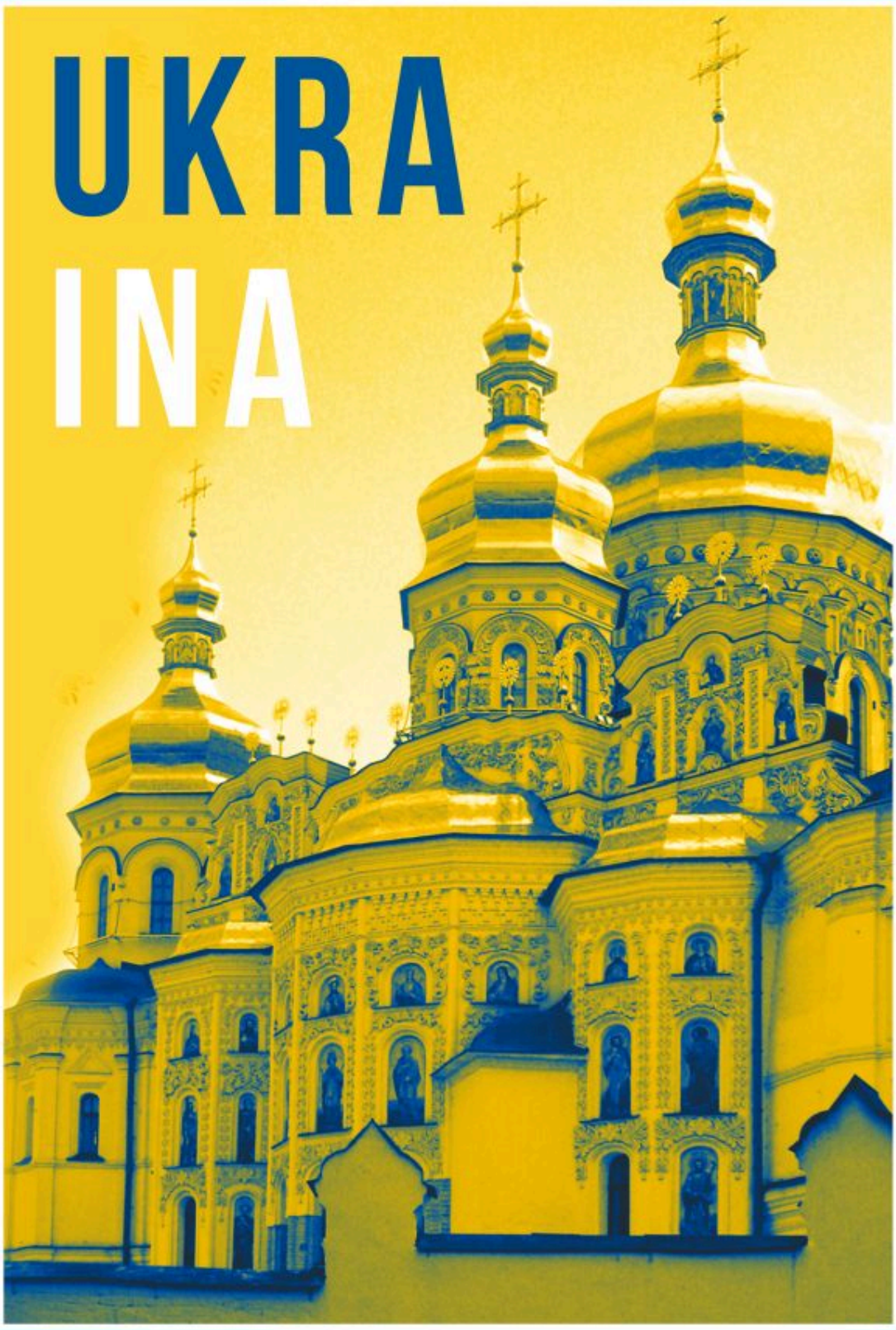
MINIBOOK

TURCJA



MINIBOOK

UKRAINA



MINIBOOK

(A)TEIZM

MINIBOOK

ŻYDZI-POLACY: TRUDNA TOŻSAMOŚĆ

MINIBOOK

HOMOSEKSUALIZM A NAUKA KOŚCIOŁA

MINIBOOK

TRANSFORMACJA PO POLSKU

MINIBOOK

MICHAŁ HELLER

BÓG FIZYKÓW

MINIBOOK

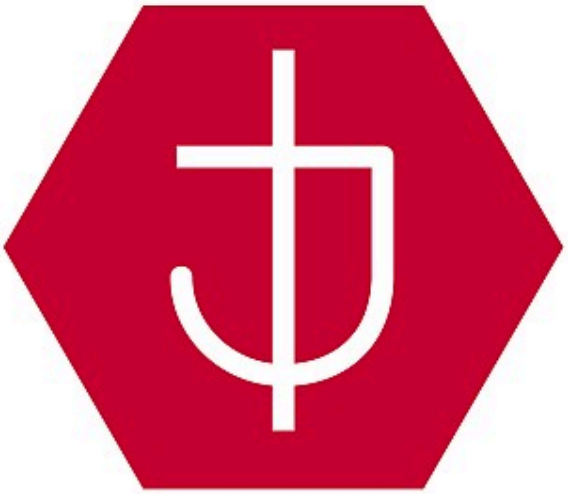
HRYNIEWICZ

część I

- Posłuszeństwo w Kościele
- Kiedy należy się bać dogmatu i ortodoksji?
- Winy Kościoła a jego wiarygodność
- Papież Franciszek i zmiany w Kościele XXI wieku

autorytety

MINIBOOK



JEZUS
wiary i historii

- Kim był naprawdę?
- Historia vs. nauka Kościoła
- Rekonstrukcja sporów o znaczenie Jezusa
- Pytania historyków i biblistów

kontrowersje

MINIBOOK

BŁOŃSKI krytyczny

- Jaki jest Polak?
- Historia „nawrócenia”
- Trwanie baroku

Fiut | Jarzębski | Sugiera
Taranczewski | Walas | Wyka

autorytety

MINIBOOK

KANONIZACJA
kim jest święty

Scheler

Weil

Żychiewicz

Wojtyła

Poniewierski

Puciłowski

MINIBOOK

JAN PAWEŁ II
święty

Bortnowska
Böckenförde
Kołakowski
Mandes
Rogaczewska
Tarnowski

MINIBOOK

WOJTYŁA filozof

- Chrześcijanin a kultura
- Młoda inteligencja
- Natura ludzka a etyka
- Styczeń i Szostkiewicz o Wojtyle

MINIBOOK

SMOLEŃSK
historia a mit

- Koniec polskiej cywilizacji
- Polska kultura jest katolicka
- Mitologia smoleńska
- Filmy o Smoleńsku

Bielik-Robson | Wildstein
Napiórkowski | Przylipiak

kontrowersje

MINIBOOK

POKUTA

zadośćuczynienie

- Wzór rachunku sumienia
- Spowiedź – walka o niewinność?
- Medycyna zbawienia
- Dialog między grzesznikami

Grzywocz | Tischner
Ryś | Śliwiński

człowiek

MINIBOOK

TISCHNER
o Polsce

- Chochoł sarmackiej melancholii
- Kot pilnujący myszy
- Naród i jego prawa
- Cierpkie winogrona i chytrość rozumu

autorytety

MINIBOOK

NIEŚMIERTELNOŚĆ
wizja czy nauka

- Dłużej znaczy lepiej?
- Wartościowa śmiertelność
- Mózg umiera pierwszy
- Aubrey de Grey – adwokat długowieczności

człowiek

MINIBOOK

kultura

Horowitz

Krauze

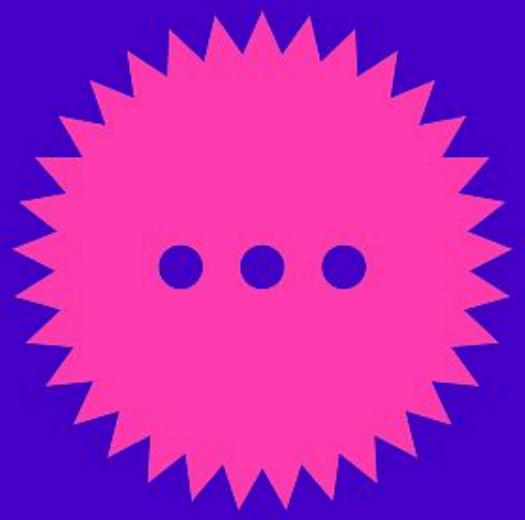
Myśliwski

historie alternatywne

komiks

ZNAKI ROKU 2013

MINIBOOK



publicystyka

Gadacz

Orbitowski

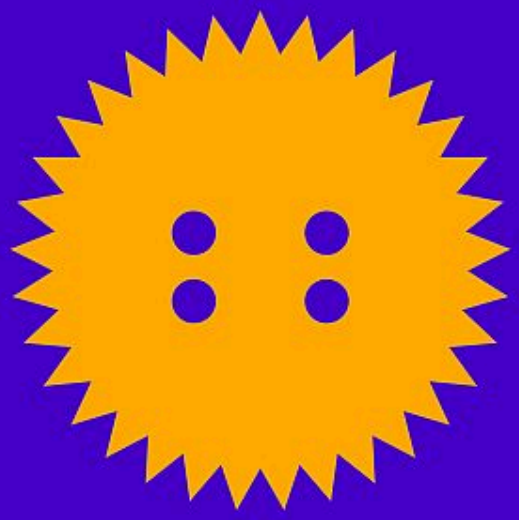
Orliński

Steele

Wizowska

ZNAKI ROKU 2013

MINIBOOK



rozmowy

Davie

Davies

de Barbaro

Iwanow

Stróżewski

Sulima

ZNAKI ROKU 2013

MINIBOOK

HERBERT
listy nieznane

- Herbert – Brzękowski: Listy
- Dariusz Pachocki „Nie chciałem być emigrantem”
- Dodatek specjalny: „Odpisz Herbertowi” – najlepsze prace uczestników konkursu

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK
autorytety

MINIBOOK

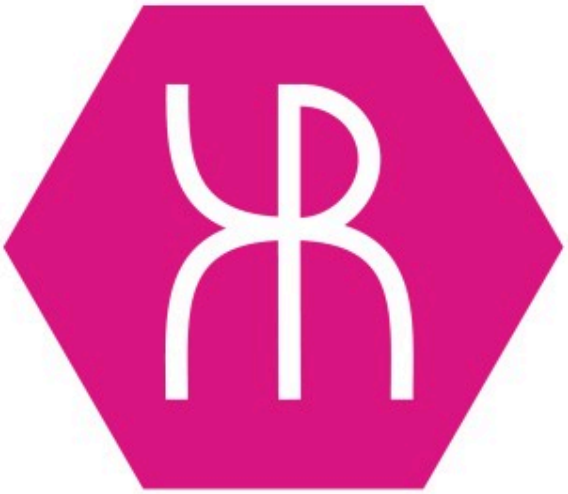
NARKOTYKI
vs dusza

Dobroczyński
Krajewski
Osiatyński
Siemienowicz
Woydyłło
Vetulani

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

kontrowersje

MINIBOOK

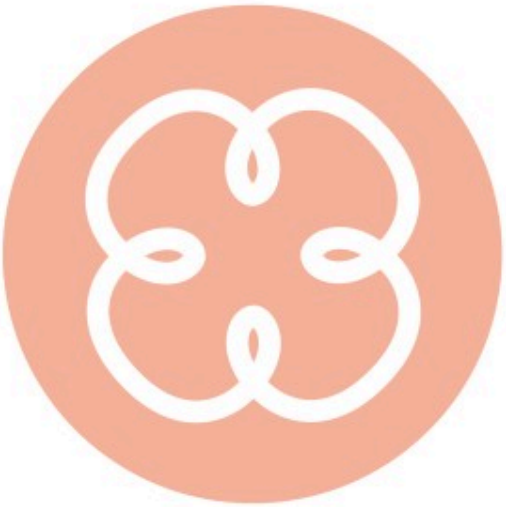


KOBIETY
vs religie

- Nadgryziona jabłka
- Emancypacja bez korzeni
- Lwice się budzą
- Młode muzułmanki w Wielkiej Brytanii
- Exodus

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK
kontrowersje

MINIBOOK



CIAŁO
bóg czy wróg

Dobroczyński
Drenda
Michalski
Pilorz
Skrzydłowska-Kalukin
Tischner

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

człowiek

MINIBOOK

BAUMAN
ponowoczesność

- Nowoczesna obietnica wygody
- Duch i ciało na rynku – duchowość na sprzedaż
- 10,780,000,000 wyników w 0,21 sekundy

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK
autorytety

MINIBOOK

LĘKI naszych czasów

Dobroczyński
Drenda
Gadacz
Kępiński
Mikołejko
Szczęch
Zdanowska

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

człowiek

MINIBOOK

ZŁO
dlaczego

Tischner
Filek
Herbert
Lem
Vetulani

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

człowiek

MINIBOOK

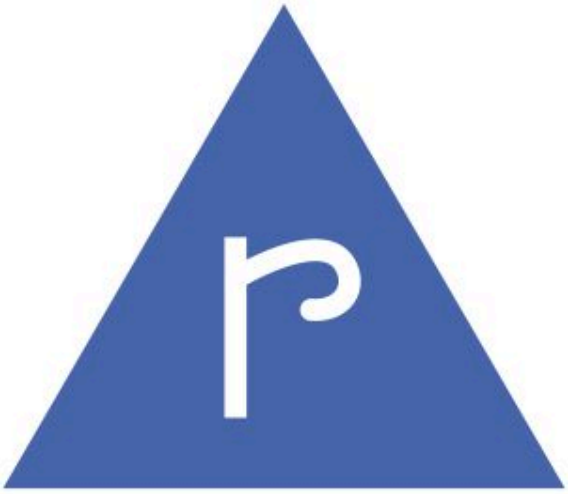
MIŁOŚĆ
ale jaka

Hryniewicz
Gadacz
Chmielewska
Ochojska
Vanier

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

człowiek

MINIBOOK



REPORTERZY
ich świat

Jagielski
Szejnert
Muszyński
Kapuściński

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK
autorytety

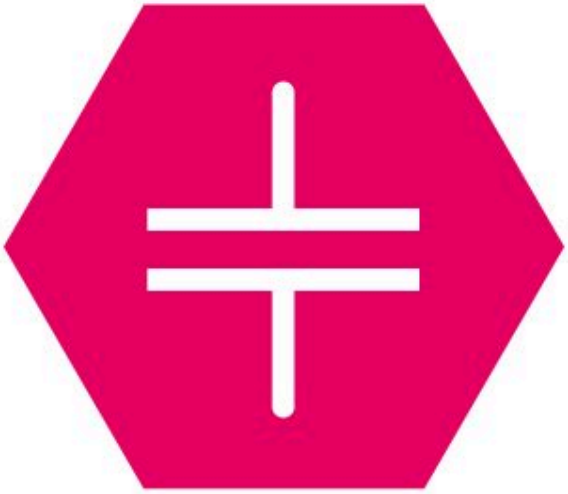
MINIBOOK

BIBLIA
vs tłumacze

- Jak przekłady zmieniają Biblię?
- Jak ideologie wpływają na tłumaczenie?
- Co Bóg naprawdę miał na myśli?

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK
kontrowersje

MINIBOOK



TABU Polaków

- Po co nam Gross?
- Homoseksualista idzie do nieba
- Kapłaństwo kobiet
- Wszyscy jesteśmy chłopami
- Polska przeprasza za powieść

ZNAK nr 700 miesięcznik

kontrowersje

MINIBOOK

WOLNOŚĆ
po co

Tischner
Kisielewski
Jedlicki
Kłoczowski
Tarnowski

ZNAK nr 700
MIESIĘCZNIK

człowiek

MINIBOOK

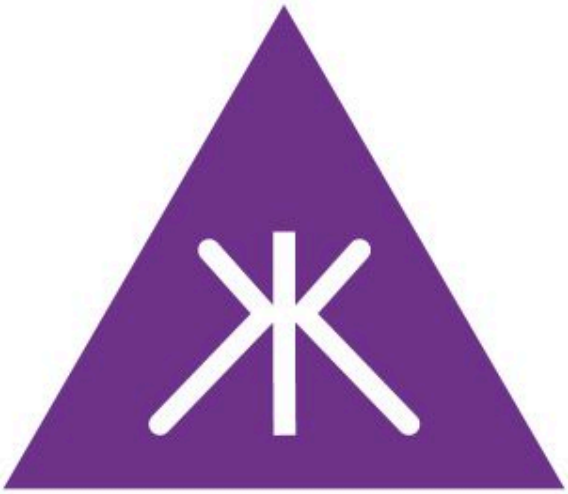
TISCHNER
klasyka

- Myślenie według wartości
- Ludzie z kryjówek
- Boski rodowód wolności
- Kościół łaski
- Podglądanie Pana Boga

ZNAK nr 700 MIESIĘCZNIK

autorytety

MINIBOOK



KOŁAKOWSKI
pytania

- O przemocy
- Uwaga o modernizmie
- Prawda i wolność, co pierwsze?
- Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?

ZNAK nr 700 MIESIĘCZNIK

autorytety